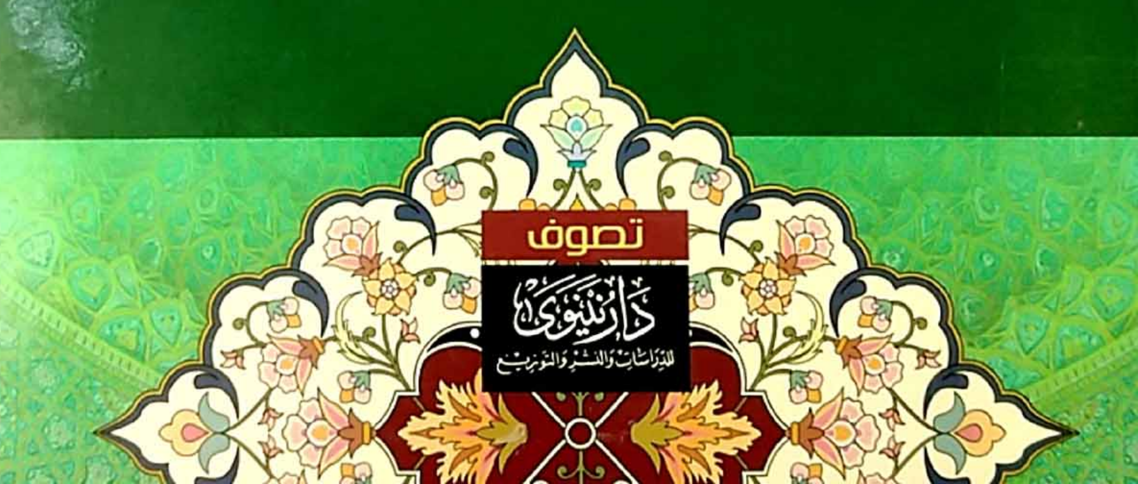
توشيهيكو إيزوتسو

مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي

تحليل دلالي للإيمان والإسلام

ترجمه إلى العربية وقدم له

أ.د. عيسى علي العاكوب



مفهومُ الإيمان في علم الكلام الإسلامي

تحليلٌ دلاليٌ للإيمان والإسلام

الجزء الثالث

عنوان الكتـــاب: **مفهومُ الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ**

تحليلٌ دلاليّ للإيمان والإسلام - الجزء الثالث

اســم المؤلـــف: **توشيهيكو إيزوتسو**

اســم المترجــم: **أ. د. عيسى علي العاكوب**

المـوضـــــــوع: **تصوّف**

عدد الصفحات: **342 ص**

القيـــــــاس: **17.5 × 25 سم**

الطبعـة الأولى: **1000 / 2017 م - 1438 هـ**

ISBN: 978-9933-536-73-2

© جميع الحقوق محفوظة لدار نينوى 2016

Copyright ninawa

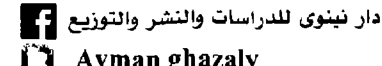
دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع

سورية . دمشق . ص ب **4650**

تلفاكس: **+963 11 2314511**

هاتـــف: **+963 11 2326985**

E-mail: info@ninawa.org
ninawa@scs-net.org
www.ninawa.org



Ayman ghazaly

العمليات الفنية:

التنضيد والتدقيق والإخراج والطباعة - القسم الفني: دار نينوى

لا يجوز نقل أو اقتباس، أو ترجمة، أي جزء من هذا الكتاب،

بأي وسيلة كانت من دون إذن خطي مسبق من الناشر.

توشيهيكو إيزوتسو

مفهومُ الإيمان في علم الكلام الإسلاميّ

تحليلٌ دلاليٌّ للإيمان والإسلام

الجزء الثالث

ترجمه عن الإنكليزية وقدّم له

أ. د. عيسى علي العاكوب

توشيهيكو إيزوتسو

(ولد عام ١٩١٤م وتوفي عام ١٩٩٣م)

مستعرب ، من أهل اليابان. كان يجيد أكثر من ٣٠ لغة، بينها العربية والفارسية والسنسكريتية، البالية، الصينية، اليابانية، الروسية واليونانية.

آثاره:

ترجم معاني القرآن إلى اللغة اليابانية، وترجمته هي الأولى فيها. ترجمته لا تزال تشتهر بدقتها اللغوية وتستخدم على نطاق واسع للأعمال العلمية. وكان موهوباً للغاية في تعلم اللغات الأجنبية، وانتهى من قراءة القرآن بعد شهر من بدايته لتعلم اللغة العربية.

بين ١٩٦٩-١٩٧٥، أصبح أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة مكغيل في مونتريال. وكان أستاذ الفلسفة في المعهد الإيراني للفلسفة، سابقاً الإمبراطورية الأكاديمية الإيرانية للفلسفة، في طهران، إيران.

عاد إلى اليابان من إيران بعد الثورة في عام ١٩٧٩، وكتب العديد من الكتب والمقالات باللغة اليابانية عن الفكر الشرقي وأهميته.

أ. د. عيسى علي العاكوب

من مواليد محافظة الرّقة في سورية ١٩٥٠م. دكتوراه في اللغة العربيّة وآدابها (النقد والبلاغة).

عضو الهيئة التدريسية لقسم اللغة العربيّة في جامعة حلب ثم رئيسه، أستاذ في عدد من الجامعات العربيّة.

نال الجائزة العالمية للباحث المتميز في الدراسات الإيرانية من رئاسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية لعام ٢٠٠٣م، نال الجائزة العالمية من رئاسة الجمهورية الإسلامية الإيرانية أيضاً لعام ٢٠٠٦م، لترجمة كتاب رباعيات مولانا جلال الدين الرومي إلى العربيّة، وتميّز باهتمامه بأدب الصوفية وكتبها الرفيعة.

يعمل حالياً مدرساً في جامعة حلب - الجمهورية العربية السورية.

له عدد من المؤلفات القيمة، منها:

تأثير الحكم الفارسية في الأدب العربي، التفكير النقديّ عند العرب، المفصل في علوم البلاغة، موسيقا الشّعر العربيّ، جماليات الشّعر النبطيّ: دراسة نقدية تحليليّة لشعر الشّيخ محمد بن راشد آل مكتوم.

وترجم عدداً مهماً من الكتب، منها:

الخيال الرمزيّ، اللغة والمسؤوليّة، يد الشّعر (خمسة شعراء متصوفة من فارس)، جلال الدين الرومي، مجالس الرومي السبعة، الرومانسية الأوربية بأقلام أعلامها، قضايا النقد، الشمس المنتصرة، رباعيات مولانا الرومي، أبعادٌ صوفيةٌ للإسلام.

وكتب أخرى قيد النشر.

فهرس المحتويات

مقدّمة المترجم إلى العربيّة ٧

مقدّمة المؤلّف ١٧

الفصلُ الأوّل ـ الكافر: ٢١

١ ـ الخوارجُ وأصلُ المسألة ٢١

٢ ـ مفهومُ الكفر عند الخوارج ٢٨

٣ ـ البنيةُ الأساسيّة لفكر الخوارج ٣٤

الفصلُ الثاني ـ مفهومُ التكفير: ٤٣

١ ـ خطرُ الممارسةِ الحرّة للتكفير ٤٣

٢ ـ نظريّة التكفير عند الغزاليّ ٥١

الفصلُ الثالث ـ مرتكبُ الكبيرة (الفاسق): ٦٧

١ ـ مفهومُ الكبيرة ٦٧

٢ ـ مرتكبُ الكبيرة ٧٥

الفصلُ الرّابع ـ الإيمانُ والإسلام: ٩٧

١ ـ الصلةُ بين الإيمان والإسلام ٩٧

٢ ـ هل الإيمانُ مرادفٌ للإسلام؟ ١٠٩

الفصلُ الخامس ـ البنيةُ الأساسيّة لمفهوم الإيمان: ١٣١

١ ـ المرجئةُ ومسألةُ الإيمان ١٣١

٢ ـ البنيةُ الأساسيّة للإيمان ١٤٣

الفصلُ السادس ـ الإيمان والمعرفة: ١٥٧

١ ـ الأسبقيّةُ المعطاة لـ «المعرفة» في حدّ الإيمان ١٥٧

٢ ـ العقلُ والوَحْي ١٦٤

٣ ـ الإيمانُ بالتّقليد ١٧٩
٤ ـ محلُّ الإيمان ١٩٣
الفصلُ السّابع ـ الإيمانُ بمعنى التّصديق: ١٩٩
١ ـ المعرفةُ والتّصديق ١٩٩
٢ ـ نظريّةُ الإيمان عند الأشاعرة ٢٠٦
الفصلُ الثّامن ـ الإيمانُ والإقرار باللّسان: ٢١٥
١ ـ أيّهما أهمُّ: التّصديقُ أو الاقرار؟ ٢١٥
٢ ـ نظريّةُ الإيمان عند الكَرّاميّة ٢٢٠
الفصلُ التاسع ـ الإيمانُ والعملُ: ٢٢٩
١ ـ المعتزلةُ والمرجئة ٢٢٩
٢ ـ نظريّةُ الإيمان عند ابن تيميّة ٢٣٨
٣ ـ زيادةُ الإيمان ونقصُه ٢٥٤
الفصلُ العاشر ـ «أنا مؤمنٌ إن شاء الله» ٢٦٩
الفصلُ الحادي عشر ـ خَلْقُ الإيمان: ٢٨١
١ ـ أصلُ المسألة ٢٨١
٢ ـ موقفُ الأشاعرة ٢٨٥
٣ ـ موقفُ الماتُريديّة ٢٨٩
٤ ـ خَلْقُ الكفر ٢٩٥
الخاتمة: ٣١٣
ملحق ـ كتاب الإيمان: ٣٢١

مقدّمة المترجم إلى العربيّة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله الحمدَ الذي يستحقّه سبحانه، فهو تعالى «الذي خلقَ السماواتِ والأرضَ وجعَلَ الظّلماتِ والنّورَ ثمّ الذين كفروا بربّهم يعدلون» (الأنعام/ الآية ١). وهو تعالى الذي خلَقَنا من ضعفٍ ثمّ منّ علينا من بعد الضعف بقوّةٍ تجعلنا قادرين على أن نعيش في هذه الدّنيا ونختار ما فيه رضاه سبحانه، أو ما فيه سخطه. هكذا لتُقام علينا الحجّةُ التي تقام على العقلاء الأحرار، فنكون على هدًى أو في ضلالٍ مبين.

والصّلاةُ والسّلام الأتمّانِ الأكملانِ على حضرة من اصطفاه ربّي وأرسله رحمةً للعالمين، نبيّنا محمّدٍ أبي القاسم الذي أوضحَ لنا مُرادَ ربّنا منّا، وفتح لنا أبوابَ الهداية المفضية إلى ما فيه سعادتُنا في الدّارين. فهو، صلّى الله عليه وسلّم، عنوانُ السّعادة والسّيادة والرّيادة.

وكذا الصّلاةُ والسّلام، الموصوفانِ بالتّمام والكمال، على إخوانه في ركب الأنبياء والمرسلين الدّاعين إلى سبيل ربّ العالمين، وعلى آل بيته الطيّبين الطّاهرين، وعلى صحابته المحبّين المخلصين الذين أيّدوا دعوته ونشروا رسالتَه.

أمّا بعدُ، فليعلمِ القارئُ الكريم أنّني مغتبطٌ بأن أُعِدّ ههنا مقدّمةَ الترجمة العربيّة للكتاب الثالث من سلسلة مؤلّفات المحقّق اليابانيّ الكبير الأستاذ توشيهيكو إيزوتسو الإسلاميّة. إذ كنتُ فيما مضى قدّمتُ للقارئ العربيّ الكريم ترجمةً عربيّةً لكتابَيْه الرّائعين: «اللهُ والإنسانُ في القرآن ـ دراسة دلالية لنظرة القرآن إلى العالم»، و«المفهومات الأخلاقيّة ـ الدّينيّة في القرآن»،

وقد صدرت الترجمتان عن دار الملتقى في حلب.

ويحمل الكتابُ الحالي العنوانَ الآتي في اللّغة الإنكليزية:

The Concept of Belief in Islamic Theology
A Semantic Analysis of Iman and Islam

وكان قد نشره أوّلًا في عام ١٩٦٥م معهدُ كيو للدّراسات الثقافيّة واللغويّة، في جامعة كيو، اليابانيّة.

ولِيعلم القارئُ الكريم أيضًا أنّ دافعي إلى هذه الترجمات هو إحساسي بضرورة أن يطّلع طُلّاب العِلْم في أمّتنا الغالية، بلغتهم العربيّة، على كنوز إبداع العبقريّات الغربيّة والشّرقيّة التي عالجت قضايا فكريّة وثقافيّة عربيّة إسلاميّة.

أقول هذا وأنا مطمئنٌّ تمامًا إلى أنّ الشخصيّة التي أقدّم الآنَ للترجمة العربيّة لكتابها الثالث، هي حقًّا عبقريّة من العبقريّات القليلة النّظير في التّاريخ الثقافيّ البشريّ. وُلِد توشيهيكو إيزوتسو في العاصمة اليابانيّة طوكيو عام ١٩١٤ م، وتخرّج في جامعة كيو Keio University في طوكيو، ثمّ درّس فيها (١٩٥٤ ـ ١٩٦٦ م)، وفي معهد الدّراسات الإسلاميّة في جامعة مكَل McGill University (مونتريال، كندا)، ثمّ في المعهد الملكيّ لدراسة الفلسفة (في إيران). ومن مآثره في شأن دَرْس الإسلام أنّه ترجم القرآنَ الكريم إلى اللّغة اليابانيّة.

وللأستاذ إيزوتسو فضلٌ كبير في تقديم فِكْر الإسلام وثقافته إلى الأمّة اليابانيّة، وإلى الأمم الأخرى. وابتغاءَ تعريف هذه الشخصيّة للقارئ الكريم، أجد نفسي مدعوًّا إلى ذِكْر أنّني شَرُفتُ بالمشاركة متحدّثًا رئيسًا في المؤتمر الدّوليّ الذي عُقِد في الجامعة الإسلاميّة العالميّة في ماليزيا (كوالا لامبور) في الفترة من ٥ ـ ٧ آب عام ٢٠٠٨ م، برعاية مشتركة بين هذه الجامعة والمؤسّسة اليابانيّة JAPAN FOUNDATION، وحمل

المؤتمرُ العنوان:

«المؤتمرُ الدّوليّ حولَ الدّرس المعاصر للإسلام ـ الإسهام اليابانيّ في الدّراسات الإسلاميّة: تراث توشيهيكو إيزوتسو».

وقد شارك في هذا المؤتمر عدد كبير من الباحثين المهتمّين بفكر الأستاذ إيزوتسو على المستوى العالميّ، وعالجت الأوراقُ البحثيّة المقدّمة جميعًا قضايا متّصلةً بدَرْس الأستاذ إيزوتسو القرآنَ الكريم.

وفي سياق بيان المنزلة السَّنيّة التي احتلّها الأستاذُ إيزوتسو في تقديم فِكْر الإسلام وثقافته إلى العالم، آذنُ لنفسي بأن أقدّم للقارئ الكريم ترجمةً لمقطع من رسالة الأستاذ الدكتور سيِّد عربيّ عيديد، رئيس الجامعة الإسلاميّة العالميّة في ماليزيا، إلى هذا المؤتمر، وفيه يقول:

«هذا المؤتمرُ آتٍ في وقته المناسب نظرًا إلى الاهتمام العالميّ المعاصر بالمسائل الحضاريّة، ذلك لأنّ هذا المؤتمر سيكون حقًّا قادرًا على أن يستخلص ويشرح ويكشف كيف كان توشيهيكو إيزوتسو قادرًا على أن يشرحَ الإسلامَ في سياقاته الدّينيّة ـ الرّوحيّة والحضاريّة معًا لبقية العالَم على نحو علميّ (أكاديميّ) كامل، محافظًا في الوقت نفسه على كلّ حساسيّات نَظْرة الإسلام إلى العالم وسلامتها. والحقّ أنّه في عالَمٍ يمضي قُدُمًا باتّجاه العالميّة، يغدو الفهمُ الصحيح لأية حضارة أساسيًّا إذا ما كان للاحترام والتعاون أن يُستعملا ويُرسَّخا ويوسَّعا. وفي هذا الشأن، يكون إسهامُ إيزوتسو في توطيد العلاقة اليابانية الإسلاميّة أكبرَ من أن يُقدَّر التقدير الحقيقيّ. ولا حاجةَ بنا إلى القول إنّ المسلمين يُشرَّفون بأن يقدّموا ويُعرِّفوا، على غرار ما فعل هو،

للأمّة اليابانيّة خاصّةً ولبقيّة العالَم على جهة العموم. ونؤمّلُ بإخلاصٍ أنّ القواعد التي أرساها لا تُلهم فقط إسهاماتٍ أُخَر عظيمةً كإسهامه في المستقبل، بل تعزّزُ الصّداقةَ اليابانيّة الإسلاميّة التي تعني الكثيرَ عندنا».

هذا شيءٌ من حديث بعض أهل العِلْم عن الأستاذ إيزوتسو، وبعضُ بيانٍ للخدمة التي أسداها للثقافة الإسلاميّة.

أمّا كتابُه الذي نُعِدّ الآنَ المقدّمةَ لترجمته العربيّة، فعلى قدر كبير من الأهمّيّة للقارئ العربيّ. وحين يوضع إلى جانب سالفَيْهِ المشار إليهما قبْلُ تؤلّف الثلاثُة، فيما نرى، أرضيّةً معرفيّةً جيّدة لقراءة القرآن الكريم والثقافة التي أشاعها قراءةً واعيةً عميقةً على قدر من المنهجيّة العلميّة.

ويُوضِح المؤلّفُ مرادَه من هذا الكتاب بالقول: «العملُ الحاضرُ دراسةٌ تحليليّةٌ لمفهوم «الإيمان» في علم الكلام الإسلاميّ. وهو يسعى إلى تحقيق هدفٍ مزدوج. ذلك لأنّه يقصد من جهةٍ إلى تقديم وَصْفٍ مفصَّل للعمليّة التاريخيّة التي من خلالها وُلِد مفهومُ الإيمان، ونما، وطُوِّر نظريًّا بين جمهرة المسلمين. ومن جهة أخرى، يهدف إلى إعداد تحليل دلاليّ واعٍ لـ «الإيمان» ولمفهوماتٍ مفتاحيّة أُخَر مرتبطة به، مع الشّبكات المفهوميّة التي نسجتها هذه الأخيرةُ فيما بينها» (مفهوم الإيمان، ص ١٧من هذه الترجمة).

وينطلقُ الأستاذُ إيزوتسو في اختيار موضوع دراسته من كَوْن «الإيمان» تاريخيًّا المفهومَ الأوّلَ والأهمَّ بين المفهومات الكلاميّة جميعًا في الإسلام، ومن كونه قد أثار في القرون القليلة الأولى من عمر الثقافة الإسلاميّة كثيرًا من المسائل والنقاشات الحادّة المهمّة. ويجيء عملهُ تحليلًا منهجيًّا لهذه المسائل والنقاشات وللمفهومات الرّئيسة التي عبّرت عنها ولخّصت أُطُرَ التفكير فيها. ويبدو المؤلّفُ شديدَ الإلحاح على إعلام قارئ

كتابه بأنّ صنيعَه في الكتاب لا يعدو أن يكون دراسةً لمفهوم الإيمان كما طوّره نظريًّا علماءُ الكلام المسلمون، وأنّ علم الكلام الإسلاميّ ليس في وسعه أن يعالج معالجةً شاملةً مسائلَ الإيمان التي عمرت قلوبَ المسلمين على امتداد العصور. ويعني هذا، عنده، أنّ المعالجة الكَلاميّة [نسبةً إلى علم الكلام] المدرسيّة لمفهوم الإيمان أقربُ إلى مُلامسة الجانب الخارجيّ الشّكْليّ للمسألة؛ ذلك لأنها معالجةٌ عقليّة لمسألةٍ وِجْدانية ضاربة الجذور في أعماق النّفس. لكنّ هذا الخارجيّ الذهنيّ، فيما يرى، تجلٍّ ذاتيّ لـ «الدّاخليّ». ويلخّص القضيةَ على هذا النحو: «الإيمانُ من وجهة كونه مفهومًا كلاميًّا يعكس ويكشف، وإن يكن ذلك على نحو خاصّ جدًّا، الطبيعةَ الحقيقيّةَ لـ «الإيمان» بوصفه حدثًا وجوديًّا an existential event ، أي شيئًا عاشه فعليًّا في مسيرة التاريخ المؤمنون المسلمون وعَمَرَ قلوبهم» (نفسه، ص ١٨).

ولأنّ ذهنَ الأستاذ إيزوتسو في شُغُل في مسألة بلورة فلسفة شرقيّة مضاهية لفلسفات الغرب، كان يطمح إلى أن تكون هذه الدّراسةُ «إسهامًا متواضعًا لكنّه حقيقيّ في دراسة البِنْية الأساسيّة للإسلام نفسه من حيث هو واحدةٌ من الثقافات الدّينيّة الأكثر أصالةً وأهمّيّةً في العالَم» (نفسه، ص ١٨).

في شأن منهجيّة المؤلّف في تنظيم مادّة الكتاب، يبيّن في خاتمة كتابه أنّه في هذا العمل، خلافًا لعملَيْه السّابقَيْنِ المتّصلَيْن بالقرآن، اللّذين ترجمناهما إلى العربيّة، أبقى المبادئ المنهجيّة للتحليل الدّلاليّ في الخَلْفيّة، ولم يقدِّم في مَتْن الكتاب إلّا نتائجَ العمليّة التحليليّة، وأنّ هدفَه على امتداد الكتاب تمثّل في أن يُعِدّ عملًا متماسكًا منظّمًا في التحليل الدّلاليّ. ويمكن تلخيصُ المبادئ المنهجيّة التي حكمتْ عملَه وهيّأت له استنباطَ

النتائج المستفادة على هذا النحو:

١ـ يعني الدّرسُ الدّلاليّ للألفاظ semantics عند السيّد إيزوتسو دراسةً تحليليّةً لجزءٍ أو أجزاءٍ من نظرةٍ كلّيّة إلى العالَم a whole world- view مُجراةً بتحليل الكلمات المفتاحيّة المعبِّرة لغويًّا عن الجزء أو الأجزاء المعنيّة من هذه النظرة. ويرى أنّه في فرع دراسيّ كعِلْم الكلام والفلسفة، تماثلُ «الكلمةُ المفتاحيّة» التعبيرَ الاصطلاحيّ a technical term.

٢ ـ يرى إيزوتسو أنّ تاريخ الفكر الكلاميّ، الذي كان مجالَ اهتمامه في هذا الكتاب، ليس هو من وجهة نظر الدّرس الدّلاليّ للألفاظ سوى تاريخ التعابير الاصطلاحيّة، الذي يعني عمليًّا عمليّةَ التشكُّل الممتدّة لقرون التي تخضعُ لها الكلماتُ المفتاحيّة التي تمثِّل نقاطًا رئيسة في عملية تبلور التفكير الكلاميّ. وقد تمثّل صنيعُ إيزوتسو في هذا الكتاب في تتبّع الكلمة المفتاحيّة «إيمان» على امتداد عمليّة التشكّل المتدرّج المشار إليها.

٣ ـ يذهب إيزوتسو إلى القول إنّ كلَّ كلمة مفتاحيّة تصحبها كلماتٌ أُخَر وتشكِّل معًا شبكةً معقّدة من الكلمات المفتاحيّة التي تُسمّى في الدَّرْس الدّلاليّ للألفاظ «حقلًا دلاليًّا». والحقلُ الدّلاليّ في مفهومه «شبكةٌ معقّدةٌ من الكلمات المفتاحيّة ترسم وتصوّرُ لغويًّا منظومةً من المفهومات المفتاحيّة a system of key-concepts. وعنده أنّ كلمةَ «إيمان» في عِلْم الكلام الإسلاميّ أثبتت تاريخيًّا أنّها إحدى الكلمات المفتاحيّة المهمّة جدًّا.

٤ ـ في تضاعيف دَرْس المؤلّف مفهومَ « الإيمان» في عِلْم الكلام الإسلاميّ على امتداد الكتاب، نجده يدير حديثَه حول عدد من الحقول الدّلاليّة لـ «الإيمان»، وهو يبيِّن لنا في الخاتمة ثلاثَ طرق رئيسة تترابط فيها كلمتان مفتاحيّتان، أو أكثر، ترابطًا محكمًا ويؤول بها الأمرُ إلى أن تؤلّف شبكةً دلاليّةً مُحكمة النّسج تسمّى «الحَقْل الدّلاليّ». وطرقُ الترابط، أو الارتباط، التي يشير إليها هي: ١ ـ الارتباطُ الترادفيّ؛ ٢ ـ الارتباطُ التضاديّ؛ ٣ ـ انشطارُ

مفهوم مفتاحيّ واحد إلى عدد من العناصر الأساسيّة التي يعبَّر عن كلّ واحد منها بكلمة مفتاحيّة.

وقدّم لنا الأستاذُ إيزوتسو في خاتمة الكتاب ملخّصًا لأهمّ الحقائق الملموسة المقدَّمة في تضاعيف الكتاب، التي استخلصها معتمدًا واحدةً أو أكثر من هذه الطّرق الثلاث.

والملاحَظُ، على الحقيقة، أنّ العقل التنظيريّ البارع عند مؤلّف الكتاب يتمتّع بقدرة ممتازة على وضْع الأطر النظريّة التي حكمت سيرورةَ الفِكَر والمفهومات التي يعالجها بأدواته الدّلاليّة. وبرغم النتائج المثيرة التي انتهى إليها بتحليله الدّلاليّ، يبيِّن أنّه بما قام به في هذا الكتاب أدّى الجزءَ الأصغر من دراسةٍ عميقة لمفهوم «الإيمان»، ويظلّ ثمّة جزءٌ كبير قمينٌ جدًّا بالتحليل والتأمّل، وذلكم هو الجزء الشخصيّ الوجوديّ من «الإيمان». ويلخّص المؤلّف ما أنجزه هو في تحليله الدّلاليّ في هذا العمل، وما بقي على الدّارسين الآخرين أن يقوموا به من أجل أن تكتمل صورةُ الإيمان الإسلاميّ، على هذا النحو:

«على امتداد هذا الكتاب كنّا نتتبّع عمليّةَ عَقْلنة الإيمان the intellectualization of Iman، تلك العمليّة التي، بتعبير آخر، واصل بها المسلمون الظّفرَ بتبصّرٍ تحليليّ وعقلانيّ متّقد دائمًا في ماهيّة الإيمان، كما انعكس في وعيهم. وبهذا الصّنيع نجحوا في كشف البنية المفهوميّة للإيمان، لكنّ شيئًا شخصيًّا جدًّا، شيئًا حيويًّا حقًّا، أفلتَ من الشبكة الدّقيقة لتحليلهم» (نفسه، ص ٣١٩).

ويحسّ المتأمّل إحساسًا قويًّا بأنّ السيّد إيزوتسو كان مدركًا تمامًا مستلزماتِ الحصول على تصوّر شامل للإيمان الإسلاميّ؛ وذلك بالجَمْع بين نتائج تحليله الدّلاليّ في هذا الكتاب

ونتائج تحليلٍ دلاليّ آخر مُنتظَر لماهيّة التقوى وتطوّرها ومفهوماتٍ مفتاحيّة أُخَر في التصوّف. ذلك أنّ الاهتمام بالتجربة الإيمانيّة الفرديّة العميقة لم يكن من شأن علماء الكلام المدرسيّين النّظريّين،بل من شأن الصّوفيّة. ونجده يوضح للباحثين الدّلاليّين الآفاق التي ينبغي أن تُرتاد ابتغاءَ الظّفر بتصوّر شامل للإيمان والإسلام، ليس في عِلْم الكلام الإسلاميّ فحسب، بل في جملة التفكير الإسلاميّ، على هذا النحو:

«فإذا شاء أحدٌ الظّفرَ بفهمٍ شاملٍ حقًّا للإيمان في الفكر الإسلاميّ، فسيكون عليه أن يُعِدّ عملًا تحليليًّا مشابهًا للعمل الذي بين أيدينا في شأن ماهيّة التقوى وتطوّرها ومفهومات مفتاحيّة أُخَر في التصوّف. وإنّه فقط عندما تُجمع النتائجُ المحصولُ عليها في العملَيْن التحليليّين كليهما، الكلاميّ والصّوفيّ، وينسَّق فيما بينها، نستطيع أن نأملَ الحصولَ على صورةٍ كاملة للإيمان على غرار ما فُهِم في الإسلام» (نفسه، ص ٣٢٠).

وقد هيّأت له المنهجيّةُ التحليليّة التي اعتمدها في معالجة مادّة بحثه اكتشافَ عدد من الحقول الدلاليّة الثانويّة داخلَ الدّائرة الكبيرة لحقل «الإيمان». ويخال المتأمّل أنّ الفصولَ الأحد عشر للكتاب غطّت المادّةَ البحثيّة الكلاميّة المنتمية إلى هذا الحقل. وقد جمعت المنهجيّةُ التحليليّة للسيّد إيزوتسو بين النظرة الكلّية أو الإطار العامّ الذي تتخلّق فيه المسائل وتنبثق، وبين المعالجة الدّقيقة لجزئيات المسائل وتفاصيل الاجتهادات.

وقد اعتمدنا في الترجمة أنْ نورد الأصلَ العربيّ للمادّة المقتبسة، في الأعمّ الأغلب من الحالات، وأن نورد التعليقات الخاصّة للمؤلّف حين تكون موجودة. وفي اجتهادنا أنّ هذا المسْلَك يحقّق قدرًا أكبر من المصداقيّة العلمية. وراعينا من وجهة أخرى اعتمادَ المصطلحات الكلاميّة العربيّة نفسِها، غاضّين الطّرف عن المقابِلات العربيّة لترجماتها الإنكليزيّة.

وممّا تجدر الإشارةُ إليه أيضًا أنّنا أثبتنا أرقامَ الأصل الإنكليزيّ داخلَ المَتْن العربيّ المترجَم؛ لكي يسهّل ذلك على القارئ الكريم المقارنةَ بين الترجمة والأصل، إن هو شاء ذلك.

وتستلزم الحكمةُ في الشأن الذي نحن إزاءه هنا، أن أذكر بتقديرٍ كبير الصَّنيعَ الطيّب الذي أسداه إلى هذه الترجمة الأخَوانِ الرّائعانِ حقًّا: محمد رشيد ومنتصر معمار، اللذان تولّيا طباعةَ الترجمة وإخراجَها على هذا النحو الذي تمثُل فيه بين يدي القارئ. فأسألُ المولى، سبحانه، أن يُجزل لهما المثوبة.

بقي أن أشير إلى أمرٍ أجدني في حاجة إلى الإشارة إليه وأنا أسطِّر الكلماتِ الأخيرة من هذه المقدّمة؛ ذلكم هو ما هيّأ لي المولى سبحانه من قدرةٍ على صياغة هذه الترجمة العربيّة بلُغةٍ إخالُ أنّه توافر لها قدرٌ من الطّلاوة والإشراق والبيان. ولستُ هنا في مقام الثناء على النفس، الذي تخجلُ منه النفسُ الكريمة، بل في مقام إحساسِ العَبْد المنعَمِ عليه بفَضْل المنعِم. فلكَ الحمدُ يا ربّ، والحمدُ لك أنتَ كما أثنيتَ على نفسِك. لا ربَّ غيرُكَ، ولا خيرَ إلّا خيرُكَ، بيدِكَ مقاليدُ الأمور، لكَ الخَلْقَ والأمرُ وإليكَ النُّشور.

حلب المحفوظة بالعناية

الخميس، الثالث من رجب ١٤٣٠ هـ

الخامس والعشرين من حزيران ٢٠٠٩ م

و«إنّي عبدُ الله»

عيسى بن علي بن عيسى العاكوب

مقدّمة المؤلّف

[ix]العملُ الحاضر دراسةٌ تحليليّة لمفهوم «الإيمان»في علم الكلام الإسلاميّ. وهو يسعى إلى تحقيق هدفٍ مزدوج. ذلك لأنّه يقصدُ من جهة إلى تقديم وصفٍ مفصَّل للعمليّة التاريخيّة التي من خلالها وُلِد مفهومُ الإيمان،ونما، وطُوِّر نظريًّا بين جمهرة المسلمين. ومن جهةٍ أخرى، يهدف إلى إعداد تحليلٍ دلاليّ واعٍ لـ «الإيمان» ولمفهوماتٍ مفتاحيّة أُخَر مرتبطة به، مع الشّبكات المفهوميّة التي نسجتها هذه الأخيرةُ فيما بينها.

كان «الإيمانُ» تاريخيًّا الأوّلَ والأهمَّ بين المفهومات الكلاميّة جميعًا في الإسلام، إذ أثار في القرون القليلة الأولى للثقافة الإسلاميّة عددًا من المسائل ذات الأهميّة الحقيقيّة. كان بعضُها، واقعيًّا، مسائلَ حاسمةً لدى الجماعة الإسلاميّة النّامية. وبالتحليل المنهجيّ لهذه المسائل والمفهوماتِ الرّئيسة التي تقع تحتها، أُؤمّلُ أنّنا سنكون قادرين على إلقاء الضّوء على واحدٍ من المظاهر الأكثر إمتاعًا في تاريخ الفكر الإسلاميّ.

وعليّ في أيّة حال أن أشير بادئَ بدءٍ إلى أنّ هذه دراسةٌ لمفهوم الإيمان كما طوّره نظريًّا علماءُ الكلام، وإلى أنّ علم الكلام الإسلاميّ لم يعالِج، ولا يستطيعُ أن يعالجَ، معالجةً شاملةً مسائلَ الإيمان التي ظلّت حيّةً في صدور المسلمين على امتداد العصور. وتنظر الدراسةُ الحاليّة إلى جانب خاصّ جدًّا من القضيّة، من وجهة نظر خاصّة جدًّا. وأقصى ما تؤمّل القيامَ به هو أن تحلّل وتُوضح الجانبَ المدرسيّ من المسألة.

«الإيمانُ»، طبعًا، ظاهرةٌ وجوديّة شخصية. وفي هذا الاعتبار، ربّما يقول المرءُ إنّه لا يكشف عمقَه الحقيقيّ إلّا عندما [x] يُتناول من وجهة نظر غير مَدْرسيّة a non-scholastic. وإنّه بهذا المعنى يمكن أن يُقال إنّ فَهْم المفهوم نفسِه عند الصّوفيّة يمضي أعمقَ كثيرًا في لُبّ المسألة أو صميمها. ولن أتردّد في إقرار هذه النظرة.

وبرغم ذلك، من وجهة أخرى، يظلّ علمُ الكلام الإسلاميّ ظاهرةً إسلاميّة على نحو بارز. وإنّ مفهومَ الإيمان كما عالجه المتكلّمون المدرسيّون،يمكن حقًّا أن يكون ذا طبيعة جعلتْه يقتصر على ملامسة الجانب الخارجيّ والشكليّ للمسألة. لكنّه غيرُ ممكن أيضًا إنكارُ أنّ «الخارجيّ»، هنا مثلما هي الحالُ في أيّ مكان آخر، هو تجلٍّ ذاتيّ لـ «الدّاخليّ». وفي هذا المعنى فإنّ «الإيمان» من وجهة كونه مفهومًا كلاميًّا يعكسُ ويكشف، وإن يكن ذلك على نحو خاصّ جدًّا، الطّبيعةَ الحقيقية لـ «الإيمان» بوصفه حدَثًا وجوديًّا an existential event، أي شيئًا عاشه فعليًّا في مسيرة التاريخ المؤمنونَ المسلمون وعَمَرَ قلوبهم.

وليكن الأمرُ على ما يمكن أن يكون عليه، أمّا أنا فقد قمتُ بهذه الدّراسة مؤمِّلًا أنّها يمكن أن تقدِّم الدليلَ على أنّها ليست تحليلًا مبنيًّا على فقه اللّغة التاريخيّ a historico-philological لأحد المفهومات الرّئيسة في علم الكلام المدرسيّ فقط، بل هي أيضًا إسهامٌ متواضعٌ لكنّه حقيقيّ في دراسة البِنية الأساسيّة للإسلام نفسِه من حيث هو واحدةٌ من الثقافات الدّينيّة الأكثر أصالةً وأهميّة في العالَم.

العملُ الذي بين أيدينا مؤسَّسٌ على تلك المادّة التي أُعدّت أصلًا لحلْقةٍ دراسيّة خاصّة a special seminar في موضوع علم الكلام الإسلاميّ طُلِب منّي إجراؤها في عام ١٩٦٤م في معهد الدّراسات الإسلاميّة، في جامعة مـكل McGill University في مونتريال.

وإنّه واجبٌ سارٌّ جدًّا عليّ أن أعبِّر عن شكري لمدير المعهد، الدكتور تشارلز آدمز، تعاطفَه وتشجيعَه المتواصلَين.

الشّكرُ واجبٌ أيضًا لكلّ أولئك الذين حضروا دروسي؛ خاصّةً للسيّد W.Paul McLean الذي، فضلًا عن إسهامه في ترجمةٍ إنكليزيّة كاملة لواحدةٍ من الوثائق المبكّرة

جدًّا المهمّة جدًّا (الملحق)، راجعَ معي بلُطفٍ مخطوطةَ الكتاب كاملةً، مقدِّمًا اقتراحاتٍ نافعة وإلماعات مفيدة. وتدين الصّورةُ النهائيّة لهذا العمل كثيرًا لمحادثة معه.

[xi] وأستغلُّ هذه المناسبةَ لأقدّم شكري المُقِرّ بالجميل للأستاذ نوبوهيرو متسوموتو لاهتمامه الفعليّ بدراستي ولِما قام به لجَعْل ظهور هذا الكتاب أمرًا ممكنًا.

وأخيرًا أعترف بأنّني مدينٌ لشركة نشر يورندو لعَرْضهم النّبيل نشْرَ هذا الكتاب وللعناية الفائقة التي طُبع بها.

توشيهيكو إيزوتسو

طوكيو، ١٢ نيسان، ١٩٦٥ م

١ـ الخوارجُ وأصلُ المسألة:

[١] لا أحد ينكر أنّ «الإيمان» هو لُبُّ الدّين. وفي الظروف الإسلاميّة على نحو مخصوص، فضلًا عن ذلك، تكون المسائلُ المرتبطة بهذا المفهوم ذات أهميّة بالغة، ليس فقط لأنّها تتعلّق على نحو فعّال جدًّا بجوهر الإسلام ووجوده نفسِه من حيث هو دينٌ، بل أيضًا لأنّ المناقشات التي أثيرت حول مفهوم «الإيمان» حدّدت نقطةَ البدء لجملة التفكير الكلاميّ بين المسلمين الأوائل.

وتأكيدًا للأهميّة التاريخية لمسألة «الإيمان» يلاحظ[١] المتكلِّم الحنبليّ الشّهير ابنُ تيميّة أنّ «من أنفع الأمور معرفةَ دلالة الألفاظ مطلقًا وخصوصًا ألفاظ الكتاب والسُّنّة، وبه تزول شبهاتٌ كثيرة كثر فيها نزاعُ النّاس، من جملتها مسألةُ الإيمانِ والإسلام؛ فإنّ النّزاع في مسمّاهما أوّلُ اختلافٍ وقَعَ، افترقت الأمّةُ لأجله وصاروا مختلفين في الكتاب والسُّنّة». وأوّلُ من دخلَ المشهدَ كان الجماعةَ، أو الجماعات، من الناس المعروفين بالخوارج.

وابتغاءَ الظفر بتبصّر تاريخيّ في الطبيعة الحقيقيّة للمسألة، علينا في أيّة حال أن نتذكّر أنّ الصّيغة التي قدّمها ابنُ تيميّة، التي اقتبسناها توًّا، مجرّدةٌ جدًّا إلى حدّ أنّها لا تنصف الوضعَ الواقعيّ الذي أثار فيه الخوارجُ المناقشاتِ حول هذه المسألة على نحو فعّال وحاسم صدمَ الجماعةَ المسلمة الناشئة فعليًّا على أنّها مسألة حياة أو موت.

---

١ ـ تقيّ الدّين بن تيميّة: كتاب الإيمان، دمشق، ١٩٦١م، ص ١٤٢.

[٢] لم يكن أوائلُ الخوارج نظريّين في المقام الأوّل. لم يثيروا المسائل في قالب نظريّ abstracto.

ولا شكّ في أنّ جملةَ المفهومات المفتاحيّة التي تبنّوها وناقشوها قُدِّر لها أن تتطوّر عاجلًا أو آجلًا إلى ضربٍ من علم الكلام المدرسيّ الناضج. لكنّهم هم أنفسهم لم يعالجوها على مستوى نظريّ صرف. بل على النقيض من ذلك، كانت تلك المفهوماتُ جميعًا شديدةَ الاتصال بالموقف السّياسيّ المعاصر لها. وإنّه من وجهة نظرنا الرّاهنة يمكن أن نقول على نحو واضح إنّ المسائل أثيرت بوصفها مسائلَ سياسيّةً أكثر منها مسائلَ كلاميّة.

فقط، من أجل تعقيد الصّورة، تحدّث الخوارجُ عن هذه المسائل بلُغة الإيمان الدّينيّ. وبتعبير آخر، ومن وجهة نظرهم الذّاتيّة، كانت المفهوماتُ المفتاحيّة عند الخوارج ذاتَ مغزى دينيّ أساسًا. وسيبدو أنّ هذا يوحي بأنّ كلّ ما في مقدورنا أن نقوله في شأنهم في هذه المرحلة التمهيدية هو أنّ المفهومات المفتاحيّة التي تعامل بها الخوارج لها أساسًا جانبان مختلفان، يشير كلٌّ منهما إلى اتّجاه مختلف تمامًا: سياسيّ وكلاميّ. وفي البدء، أي في المرحلة الأمويّة المبكّرة، كان الجانبُ السياسيّ هو الأكثر أهمّيةً، بينما مع تقدّم الوقت آل الجانبُ الكلاميّ إلى أن يكون شيئًا فشيئًا أكثر بروزًا. ودَعْنا الآن نتأمل المسألة على نحو أكثر التحامًا وأكثر واقعيّةً.

هناك على الحقيقة شيءٌ مميّزٌ جدًّا حول الطّريقة التي أثار فيها الخوارجُ أسئلتهم الأساسيّة في شأن مفهوم «الإيمان». في البداية الأولى كان مركزُ المناقشات مسألةَ «الخلافة». وإنّه طبيعيٌّ ومفهومٌ تمامًا أنّ السّؤال الخطير الأوّل الذي واجه أتباعَ النّبيّ بعد انتقاله إلى الرّفيق الأعلى كان: إلى من آلت أو ينبغي أن تؤول رياسةُ الجماعة المسلمة؟ وباختصار: مَنْ كان سيكون الخليفةَ؟ وتعني كلمةُ «خليفة»، كما هو معروف،

تقريبًا: «مَنْ يخلُف». ولكن خليفةُ مَنْ؟ كونُ هذه النقطة نفسِها غيرَ واضحة بعدُ في أذهان عامّة المؤمنين يُرى بسهولة من خلال بعض الأحاديث المبكّرة. ففي مُسند الإمام أحمد مثلًا [٣] نقرأ قولَه(٢): خاطبَ أحدُهم أبا بكر قائلًا: «خليفة الله». فردّ عليه أبو بكر: «أنا خليفةُ رسول الله، وأنا راضٍ به، أنا راضٍ به، أنا راضٍ به».

وتكرارُ الجزء الأخير من الجملة «أنا راضٍ به» ثلاثَ مرّات دالٌّ جدًّا على نحو واضح. وحقيقةُ أنّ أبا بكر كان عليه أن يؤكّد على نحو دقيق جدًّا أنّه كان راضيًا باللّقب الثاني يبدو أنّها تُظهِر أنّه كان متداولًا في ذلك الوقت طريقتان مختلفتان لتفسير لقَب «خليفة»: إمّا «خليفة الله»، وإمّا «خليفة النبيّ محمّد» [عليه الصلاة والسّلام]. وينكر أبو بكر إنكارًا قويًّا مشروعيّةَ التفسير الأوّل؛ فهو يوضح أنّه هو نفسه يختار المعنى الثاني، الذي يعتقد أنّه المعنى الصّحيح الوحيد، وأنّه راضٍ به.

وقد حُلّت هذه المشكلةُ سريعًا، من دون صعوبة كبيرة فيما يبدو. ويحمل الحديثُ المستشهَدُ به توًّا نفسُه شاهدًا قويًّا لهذه الحقيقة. ومهما يكن، فإنّها قد خلّفت في أعقابها مشكلةً أكثر صعوبةً بكثير: مَنْ إذن سيغدو من الوجهة الشّرعيّة «خليفةَ النّبيّ»؟

وقد ثبت أنّ المسألةَ ذاتُ أهمية واسعة المدى للجماعة المسلمة، خاصّةً إثر موت الخليفة «عثمان». ظهرت آراء متعارضة على نطاق واسع، ونشأت ثلاثةُ «أحزاب» رئيسة. وعند واحدٍ منها (المعروف بالشّيعة)، كان عليٌّ، وحْدَه، المؤهَّل تمامًا لكي يكون الخليفة. الحزبُ الثاني (الأمويّون)، اعتقد أنّه كان معاوية. وقال الحزبُ الثالث: «لا هذا، ولا ذاك». ولنقلْ

---

٢ ـ مسند أحمد، ١٩٤٩،١ م، القاهرة، الحديث ٥٩. ويقدّم الحديثُ ٦٤ التعليمَ نفسَه في صورة مختلفة قليلًا. إذ بدلًا من «أنا خليفةُ رسول الله»، يقول أبو بكر: «لا، خليفةُ محمّد».

على نحو دقيق، أكّد أنّه لا حاجةَ إلى خليفة؛ كتابُ الله كافٍ، لكنّهم أضافوا أنّه إن لم يكن هناك طريق آخر، فإنّ أيّ واحدٍ مؤهَّلٍ جيّدًا لذلك ينبغي أن يُختار من بين النّاس «حتّى إن كان عبدًا حبشيًا». وهذه كانت النظرةَ الممثّلة للخوارج.

ومثلما لاحظتُ قبْلُ، فإنّ هذا الموقف، من وجهة النظر المعاصرة، يمكن أن يقال عنه إنّه سياسيّ أساسًا. وإنّ [٤] هذه المجموعاتِ الثلاث باختلافاتها في شأن مسألة الخليفة هي، كما لاحظ الرّاحلُ الأستاذُ أحمد أمين في كتابه «ضحى الإسلام [٣]»، مؤهَّلةٌ تمامًا لأن تُسمّى «أحزابًا سياسيّة»، لأنّ المسألةَ الأساسيّة المختلَف في شأنها هي بعد كلّ شيء مسألةُ «مصلحة» الأمّة كلّها. لكنّهم هم أنفسهم لم يناقشوا المسألةَ من وجهة أنّها مسألةُ مصلحة، أي مسألةٌ سياسيّة صِرْف، وبرغم ذلك كانوا مدركين إدراكًا قويًّا كلَّ النتائج الخطيرة المباشرة التي كان مؤكّدًا أن تنشأ عنها. كانت في أنظارهم مسألةً كلاميّة في يد القَدَر، وأثارت المسالةُ اهتمامًا انفعاليًّا، في الدرجة الأولى بذلك المعنى. ويمكن القولُ باختصار: كانت في أنظارهم مسألةً دينيّة في جوهرها.

وستقفز هذه النقطةُ إلى العين إذا نحن تأمّلنا الصّورةَ الخاصّة التي أثار فيها الخوارجُ المسألة. وفي محاولتهم هزيمةَ خصومهم السّياسيّين، الأمويّين والشيعة، وإدانتَهم صاغوا مسألتَهم الأساسيّة على هذا النحو: «هل مَنْ يتّبع عَليًّا ويؤيّده «كافرٌ» أو «مؤمنٌ»؟ ـ هل من يتّبعُ معاويةَ ويؤيّده «كافرٌ» أو «مؤمنٌ»؟ كانت الإجابةُ واضحةً طبعًا منذ البداية. كانت مناقشتُهم بسيطةً تمامًا في الأساس. فعليٌّ ومعاويةُ وأنصارهم كانوا جميعًا كفّارًا لأنّهم كانوا «مرتكبي كبيرة». وعلى مستوى أكثر نظريةً، السؤالُ نفسُه سيتّخذ هذه الصّورةَ: هل الإنسانُ

---

٣ ـ أحمد أمين: ضحى الإسلام، ج٣، القاهرة، ١٩٦٣، ص٥.

الذي ارتكب كبيرةً ما يزال يُعدّ «مؤمنًا»، أو هو للسّبب نفسه «كافرٌ» كلّيّةً؟ ولم يكن ثمّة سوى خطوة سهلة من الصّيغة الأصليّة إلى هذه الصّيغة الأكثر نظريّةً. هكذا جاءت إلى الوجود المسألةُ الكلاميّة الشهيرة، مسألةُ مرتكب الكبيرة.

ومتى وُضعت المسالةُ في هذه الصّورة، تحقّق المرءُ من أنّه كان مستحيلًا أن يبرّر الإنسانُ موقفَه وأن يقدّم إجابةً كافيةً عنه من دون أن يمتلك فكرةً محدّدة في شأن ماذا يعني «الإيمانُ» وما الأفعالُ التي جعلت إنسانًا من الناس «مرتكبَ كبيرة». وهذا لا محالةَ [٥] أثار مناقشات كلاميّة حول التمييز بين «الإيمان» و «الكفر» ثمّ اختُصر في السؤال الأكثر جوهريّةً: ما الإيمان؟

لكنّه حتّى هنا، تبنّى الخوارجُ موقفًا خاصًّا جدًّا نشأ ضمن اهتمامهم السياسيّ المهيمن، وانبثقت عنه نتائجُ خطيرة نظريّة وعمليّة. النقطةُ الأولى الملاحظةُ في شأنه هي أنّهم، بدلًا من أن يهاجموا مباشرةً مسألةَ «الإيمان»، أعطوا انتباهًا حصريًّا تقريبًا لمفهوم «الكفر» وذلك في صورةٍ شخصية. ويمكن القول بتعبير آخر، لم يسألوا: «ما الإيمانُ؟»، أو حتّى: «ما الكفرُ؟» سألوا بدلًا من ذلك «مَنِ الكافرُ؟». هذا الموقفُ أعطى على نحو طبيعيّ تلوينًا مميّزًا جدًّا لنمط التفكير عندهم.

هذا التناولُ الخاصُّ لمسألة «الإيمان» من الخَلْف، إذا جاز التعبير، ينبغي أن يُتأمّل في ارتباطٍ مع اهتمامهم الأوّليّ بالسّياسة: عَزْلٌ من الجماعة المسلمة لبعض الأشخاص ـ بعض أشخاص محدّدين في ذلك. على أنّ حقيقة أنّ الخوارج، على الأقلّ في الأيّام الأولى لنشاطهم السّياسي ـ الكلاميّ، فكّروا في عَزْل بعض أشخاص محدّدين، يُظهِرها ما

خلّفه لنا البغداديّ[٤] على أنّه العقيدةُ الأساسيّة للخوارج المشتركة لدى الفروع جميعًا[٥]. وهو يقدّم صيغتين مختلفتين قليلًا، إحداهما للكعبيّ والأخرى للأشعريّ.

(١)الكعبيّ (في مقالاته): أنّ الذي يجمع الخوارجَ على افتراق مذاهبها:١ ـ إكفارُ عليّ وعثمان والحكَمَيْن[٦] وأصحاب الجَمَل وكلّ مَنْ رضي بتحكم الحَكَمَيْن؛٢ ـ الإكفار [٦] بارتكاب الذّنوب؛ ٣ـ وجوب الخروج على الإمام الجائر.

(٢) الأشعريّ: الذي يجمعها: ١ ـ إكفارُ عليٍّ وأصحاب الجَمَل والحَكَمَيْن ومن رضي بالتحكيم وصوّبَ الحكمَيْن أو أحدهما؛ ٢ ـ وجوب الخروج على السلطان الجائر.

ومثلما نرى فإنّ الاختلاف الملاحَظ الوحيد بين الرّوايتين هو أنّ الأشعريّ لا يذكر تكفيرَ مُرتكِب الكبائر. وقد يكون هذا الحذفُ راجعًا، مثلما يُعتقد، إلى أَخْذ الأشعريّ في الحسبان حقيقةَ أنّ واحدةً من الفِرَق الثانويّة المهمّة للخوارج، فرقةَ النَّجَدات[٧]، لم تشارك في النظرة نفسها. ولعلّ طريقةً أفضل لتفسير هذا الحذف تتمثّل في أن نقول ببساطة إنّ الأشعريَّ يقدّم هنا صورةً أكثر دقّةً لفكر الخوارج في عهده الأوّل الذي كان مرتبطًا على نحو متميّز بالظروف السياسيّة الفعليّة لذلك العصر، وتبعًا لذلك لم يدَع

٤ ـ عبد القاهر البغداديّ: الفَرْقُ بين الفِرق، القاهرة، ١٩١٠ م،ص ٥٥. وعلى امتداد هذا العمل، سيُشار إلى هذا الكتاب بـ بغدادي، الفَرْق.

٥ ـ يحصي البغداديّ عشرين فرقةً ثانوية أو فرعًا بين الخوارج.

٦ ـ أي أبو موسى عن عليّ، وعمرو بن العاص عن معاوية. وعلى امتداد العمل الرّاهن، كانت معرفةً عامّةً للتاريخ الإسلاميّ، مشتملةً على عناصر من قبيل الحكَمين ووقعة الجمل.. إلخ، أمرًا مفروغًا منه في جانب القارئ [المؤلّف].

٧ ـ أتباع نجْدة الذي كان إمامَهم من سنة ٦٨٦ إلى سنة ٦٩٢ م. وسيأتي ذكرٌ لنظرة هذه الجماعة لاحقًا في هذا الفصل.

تقريبًا مجالًا لتنظيرٍ صرف. وقد تمثّل روايةُ الكعبيّ المرحلةَ الثانية في تطوّر تفكير الخوارج، التي أخذ فيها النّاس يفكّرون في مسائلهم على مستوى أكثر تنظيرًا.

وأيًا كان الأمرُ، فما هو أكثر أهميّةً لغرضنا المحدّد أنّ مفهوم التكفير أو الإكفار كان المحورَ الذي دار عليه وارتقى التفكيرُ الرّئيس لأوائل الخوارج. بل كان عينَ أصل حركة الخوارج نفسها.

أوائلُ الخوارج، المعروفون بالمحكِّمة، كانوا بعضَ أتباع عليّ الذين عدّوا كلَّ من قَبِل الحُكْمَ كافرًا صريحًا إذ لا حُكْم إلّا لله، كما زعموا. وهذه العبارةُ الأخيرة، لا حُكْمَ إلّا لله،المبنيّةُ [٧] على الآية القرآنية[٨] «ومَنْ لم يحكم بما أنزلَ الله فأولئك همُ الكافرون»، عملت في صورة المبدأ الحاكم لسلوكهم. فهموا العبارة بمعنى أنّه «لا تحكيمَ في دين الله لأحدٍ من النّاس، إلّا لله».[٩] ووفاقًا لهذا المبدأ، حكموا بالقول: «الحكَمان كافرانِ، وكفَرَ عليٌّ حين حكّم[١٠]». «بالإضافة إلى أنّ القرآن، هكذا قالوا، يأمرنا بأنْ«قاتِلوا التي تبغي حتّى تفيء إلى أمر الله» (الحجرات،٩)، ولكنْ ترك عليٌّ قتالَهم لما حكّم، وكان تاركًا لحُكم الله سبحانه مستوجبًا للكفر»[١١].

---

٨ ـ سورة المائدة، الآية ٤٤.

٩ ـ الملَطيّ: التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدَع، تحقيق عزّت العطار الحسيني، القاهرة، ١٩٤٩ م،ص ٥١. وفيما سيأتي سيُشار إلى هذا الكتاب بـ: الملَطيّ، التنبيه.

١٠ ـ الأشعريّ: مقالات الإسلاميّين، تحقيق ريتر، الطبعة الثانية، إستنابول، ١٩٦٣، ص٤٥٢.

١١ ـ الأشعريّ، نفسه. وعلى هذه التهمة لعليّ، بالمناسبة، ردّ الرّوافضُ (الشّيعة) بالقول: «الحكمانِ مخطئان، وعليٌّ مصيبٌ لأنه حكّمَ للتقيّة لمّا خاف على نفسه». الأشعريّ، ص٤٥٣. وسيكون مثيرًا أيضًا أن نرى في هذا السياق كيف ردّ أهلُ السُّنة المتأخرون على هذا النوع من التكفير السّهل والاعتباطيّ. ومن الأجوبة النموذجيّة النموذجُ الآتي: «وأكفروا كلَّ ذي ذنب من المسلمين. ومن أكفرَ المسلمين وأكفرَ أخيارَ الصحابة فهو-

وسنحسنُ الصّنيعَ حين نتذكّر أنّ هذه الإدانة لعليّ لم تكن مجرّد حُكم نظريّ لدى أوائل الخوارج. كانت هذه مسألةَ انشغال عمليّ مباشر. وقد أراق تعصّبُهم دماءَ آلافٍ من المؤمنين الأكثر براءةً، مثلما يُظهِرُ الوصفُ الآتي للملَطيّ أكثر من أيّ شيء آخر.

هم المحكِّمةُ الذين كانوا يخرجون بسيوفهم في الأسواق، فيجتمع النّاسُ على غفلة فينادون: «لا حُكْمَ إلّا لله»، ويضعون سيوفَهم فيمن يلحقون من النّاس، فلا يزالون يَقتلون حتى [٨] يُقتلوا. وكان الواحد منهم إذا خرجَ للتّحكِيم لا يرجعُ أو يُقتلَ. فكان النّاسُ منهم على وجَل وفتنة. ولم يبقَ منهم اليومَ أحدٌ على وجه الأرض بحمد الله[١٢].

على أنّ ظهور انشقاق الخوارج ونتائجَ الحماسة الدّينيّة المفرطة لدى هؤلاء النّاس تنتمي أكثرَ إلى الأصل المشترك للمعرفة بين كلّ أولئك المهتمين مطلقًا بتاريخ الإسلام. وليس من قصدنا أن نخصّص مقدارًا غير ضروريّ من المساحة لوصف ما قاموا به في الحياة الواقعية. قيل ما هو كافٍ لإظهار المضمونات السّياسيّة لظاهرة الخوارج. ودَعْنا الآن نعد إلى الجانب المفهوميّ لنشاطهم فنرى ماذا كانت الإسهاماتُ الحقيقية التي قدّموها لتطور المفهومات الكلاميّة في الإسلام الأوّل.

٢ـ مفهوم الكفر عند الخوارج:

ابتغاءَ تبسيطِ الشّرح وكذلك إيضاح الدّلالة الحقيقية لحركة الخوارج من وجهة النظر الخاصة للتحليل المفهوميّ، سأبدأ بتقديم عَرْضٍ تخطيطيّ للتغيّر الجذريّ الذي

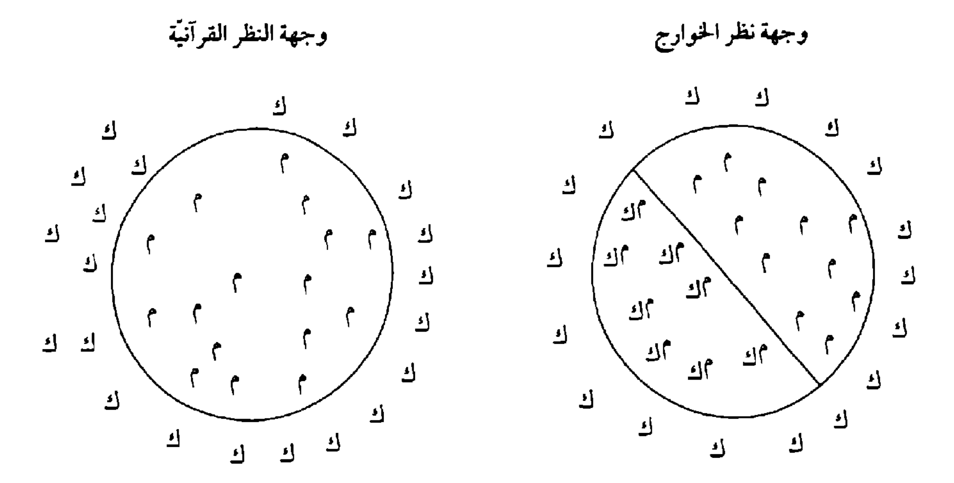
- أكفرُ منهم»، البغداديّ، الفَرْق، ص٣٤٢ (قارئين «أكفرُ منهم» بدلا من «الكافر منهم») [المؤلّف].

١٢ ـ الملَطيّ، التنبيه، ص٥١.

أثّر في بنية المفهومَيْنِ الإسلاميّين المفتاحيّين: الإيمان (الإسلام) والكفر[١٣].

الإيمانُ (أو الإسلام) والكفرُ ـ أو الصّيغ الشخصيّة المطابقة لهما، مؤمن (مُسْلم) وكافر ـ اثنانِ من التعابير الأكثر أهميةً في القرآن. وهما يؤلّفان صميمَ الفكر القرآني كلّه. ويرث علمُ الكلام عند الخوارج هذا الثّنائيَّ المفهوميّ من القرآن. وفي الظّاهر سيظهر أن لا تغييرَ قد حدث في هذا الحقل الدّلاليّ. وفي الحقيقة، في أيّة حال، ليس صعبًا أبدًا أن نلاحظ أنّه تحت السّطح حدث تغيير عميق جدًّا للقِيَمِ. [٩]

تكشفُ المنظومة القرآنيّة Qur'anic system بنيةً بسيطةً جدًّا مبنيّةً على تميز واضح بين المسلمين والكافرين. والمسلمون جميعًا أعضاءٌ في الأمّة، أي إنّهم جميعًا، من وجهة



ترمز الدائرة إلى المجتمع المسلم

م = مسلم (مؤمن)

ك = كافر

---

١٣ ـ عالجتُ هذه المسألةَ نفسها في كتابي الأقدم عهدًا «الله والإنسان في القرآن»، الصفحات ٤٨ ـ ٥٤، في صورة إيضاح لمبدأ منهجيّ للدّرس الدّلالي التعاقبيّ. والقسم الآتي يُراد منه أن يقدّم صورةً معدّلة قليلًا للمسألة [المؤلّف]. [وقد ترجمنا هذا الكتابَ إلى العربية، وصدرت الترجمة عن دار الملتقى في حلب عام ٢٠٠٧ م بعنوان: «بين الله والإنسان في القرآن» ـ المترجم العربيّ].

نظر المخطّط البيانيّ الإيضاحيّ، داخلَ الدّائرة. وهم يقفون في تعارض حادّ مع الذين يبقون خارجَ الدّائرة، أي كلّ أولئك الذين يرفضون الإصغاء بجِدّ إلى تعليم محمّد والإيمان بالله. وفي هذه البنية البسيطة لا مجالَ للالتباس أو الغموض. فالأمّةُ أو الأمّة (المسلمة)، التي رُمز إليها في مخطّطنا بدائرة، تقسم النّاسَ على نحو دقيق إلى قسمين متعارضين. فالإنسانُ إمّا مُسلمٌ وإمّا كافر. ولا يُسمح لكافر بدخول الدّائرة ما لم «يُسلِّم»، وهو المعنى الأصليّ لـ «الإسلام».

وما هذا كلُّه طبعًا سوى صورةٍ مقدَّمةٍ على نحو مثاليّ مصمَّمةٍ لإظهار البِنية المفهوميّة للأمة المسلمة. وفي الحقيقة، في أيّة حال، أنّه نظرًا إلى أنّ الإجراءَ الرّسميّ لهذا «التّسليم» لم يكن إجراءً صارمًا، كان من السّهل على كثير من ذوي الإيمان المشكوك فيه أن يدخلوا الدّائرةَ ويصبحوا أعضاء في الأمّة بمجرّد إعلانهم صيغةَ الشهادة: «لا إلهَ إلّا الله، محمّدٌ رسولُ الله».

وهكذا فإنّ اعتقادَ أنّ المجالَ داخلَ الدّائرة لم يكن صافيًا [١٠] ونظيفًا كما ينبغي، أنّه ضُمِّن في داخله عددًا مرعبًا من العناصر المشكوك فيها وغير المرغوبة التي كانت فعليًّا تفسد نقاءَ المجتمع المسلم المثاليّ ـ هذا الاعتقادُ تمامًا صاغ نقطةَ الانطلاق لحركة الخوارج. ففي تصوّرهم أنّ التغاير الأساسيّ الذي يهمّ حقًّا لم يعد بين أعضاء الجماعة أو الأمّة (مَنْ هم داخلَ الدّائرة)، والخارجيّين (من يبقون خارجَ الدّائرة)، بل بين قسمٍ معيّن من الأمّة وبقيّتها، أي باختصار بين المسلمين الحقيقيّين الأنقياء والمسلمين الزّائفين غير الأنقياء. هؤلاء الأخيرون، في نظر الخوارج، مسلمونَ بالاسم فقط، ليسوا على الحقيقة سوى كفّار. وهؤلاء هم العناصرُ الأخطرُ، فقط لأنهم مسلمون اسمًا.

يعيشون داخلَ الدّائرة، مختلطين بالمسلمين الحقيقيّين؛ يُظنّ أنّهم مسلمون حقيقيون، ويُسمح لهم بأن يتمتّعوا بالامتيازات كلّها، الرّوحية والماديّة، التي ينبغي ألّا تُعطى إلّا إلى مُسْلم نقيّ.

هكذا أتى الخوارجُ بمفهوم «الكفر» تمامًا إلى وسط الجماعة المسلمة أو الأمّة. فيما مضى كان النّاسُ آمنين، إذا جاز التعبير، داخلَ الجدار. متى قبِلوا الإسلامَ شكليًّا عُومِلوا على أنّهم أعضاءٌ حقيقيّون في الأمّة الجديدة. كلُّ من عبَّر تعبيرًا ظاهريًا عن الإيمان الإسلاميّ يُجعَل بذلك محميًّا في نفسه وممتلكاته، لأنّ الأمر كما يؤكّد بعضُ الأحاديث: «لا ينبغي أن تشقّ قلْبَه لترى الدّافع الحقيقيّ الذي دفعه إلى هذه الشهادة[١٤]». كان هذا تمامًا في أيّة حال ما أصرّ عليه الخوارجُ بتعصّب.

مع ظهور الخوارج، زحفَ هكذا خطرٌ غير متوقّع إلى عُقْر دار«الأمّة ». أخذ المسلمون يشعرون بأنّهم عرضةٌ للنّيل منهم، أخلاقيًّا وماديًّا معًا. ما عاد أحدٌ، حتّى المسلمُ الورع التقيّ، متأكّدًا من أنّه يستطيع الاحتفاظ بلَقَب مُسْلمٍ أو «مؤمن» إلى نهاية حياته. فقد يصنَّفُ مسلمٌ في أيّة لحظة بأنّه [١١] كافر. ومتى حصل على هذه الوصفة لم يعد يُعدّ فردًا من أفراد الأمّة؛ ومسلمٌ كهذا كان مقدَّرًا عليه أن يُطرد قسرًا من الحِمى. وعنى هذا، في فهم متطرّفي الخوارج، أنّه ينبغي أن يُقتل، ولا شيءَ يمكن أن يحمي من سيف الخوارج حتى زوجَه وأبناءه.

هذا الوضعُ جعل مفهومَ «الكافر» يكتسب لا محالةَ بنيةً معقّدة. فيما سبق، كان

---

١٤ ـ قارن مثلًا:

A.J. Wensinck, The Muslem Creed, Cambridge, 1932, Chap. II.

والرّواية هنا بالمعنى، لا باللّفظ [المترجم].

الكافرُ كافرًا فحسب. أمّا الآن فإنّه في داخل جدار الأمّة نفسها يكون «الكافرُ» مفهومًا ثنائيًّا. فمن الوجهة الذاتيّة، أي عند نفسه، وكذلك عند المسلمين من غير الخوارج، مِثْل هذا المسلم ما يزال مسلمًا، مؤمنًا؛ أمّا من وجهة النظر الخاصّة بالخوارج، فهو «كافر» صريح. وفي المخطّط الذي قُدِّم قبلُ، يُشار إلى هذا برمز م ك، الذي يعني: مسلم ـ كافر.

هكذا نرى تمامًا أنّ التعابير القرآنيّة نفسها تُستعمل في هذه المرحلة بالتعارض الأساسيّ الحادّ نفسه بين المسلم والكافر من دون أن تُمسّ، لكنّ البنيةَ الدّاخليّةَ لها، خاصّةً تعبير «كافر»، وتبعًا لذلك تعبير «كفر»، خضعت لتغيير جذريّ. وابتغاءَ تبسيط المسألة يمكن أن نقول إنّ «الكافرَ» في هذه الطريقة للتفكير، ليس «كافرًا» أو «غيرَ مؤمن» بسيط، بقدر ما هو «مُبتدِعٌ» أو منشقٌّ عن عقيدة a heretic.

هذا التغيّر الدقيق في التأكيد في دلالة كلمة «كافر» من «كافر» إلى «منشقّ»، الذي يحدث مبكّرًا في تاريخ الفكر الإسلاميّ، حدَثٌ مهمٌّ جدًّا من الصّعب كثيرًا تأكيدُ أهمّيته. لكنّ الظاهرة نفسها ليست عصيّةً على التفسير البتّة.

في أيّام النبيّ [عليه الصّلاة والسّلام] كان الكفّارُ بالمعنى الأوّل للكلمة المشكلةَ المتقدة التي واجهت الأمّةَ المسلمة. كانت ما تزال جماعةً صغيرة. وكان وجودُها نفسُه مهدّدًا من جانب العدد الهائل من الكفّار الذين أحاطوا بها. كانوا «كفّارًا» أو «غير مؤمنين» لم يرفضوا بعناد فقط «إسلامَ أمْرِهم» إلى الله. بل كانوا على نحوٍ أكثر عمليةً مصمّمين تصميمًا قويًّا على أن يقاوموا بالسّيوف الدّينَ الجديد. وعند المسلمين، كانوا الأعداءَ الذين إمّا أن يُتخلَّص منهم وإمّا أن يُستمالوا إلى جانبهم بالإقناع. زد على ذلك أنه لم يكن هناك حتّى ذلك الوقت مفهومٌ واضحٌ لـ «الانشقاق عن العقيدة» في الأمّة.

[١٢] هذا الوضعُ تغيّر تغيّرًا عظيمًا بعد الفتوحات العظيمة. كلُّ أنواع الناس دخلوا في الجماعة المسلمة بخلفيّات ثقافيّة مختلفة. وفي هذه الظروف الجديدة، فيما يُسمّى الإمبراطورية الإسلاميّة العظيمة، لم يعد الأعداءُ الأكثرُ خطرًا الكفّارَ خارجَ الجدار، بل هم الكفّار داخلَ الجدار. الكفّارُ في معنى مَنْ لا يقبلون الإسلامَ كانوا في ذلك الوقت مسألةَ اهتمام هامشيّ. كانت الأمّةُ المسلمة كبيرةً وقويّة إلى القدر الذي يكفي لأن تقف على قدميها. على الأقلّ، الكفارُ في كفرهم تركوا الإسلامَ وحده، ووجودُهم وراء الحدود النائية لا يمكن أن يؤذي البتّة صَرْحَ الإسلام المؤسَّس تأسيسًا متينًا. عُدّت عقائدُهم ببساطة زائفةً وغير ذات أهمّية.

أمّا الكفّارُ بالمعنى الثاني للكلمة فكانوا مختلفين تمامًا. ولنقلْ كانوا مسلمين شكليًّا وظاهريًّا. قبلوا المبادئ الأساسية للإسلام. فقط فسّروها، عن قصدٍ وبهدفٍ في معظم الحالات، بطريقة خاطئة، ودمّروا قيمتها تمامًا بتحريفها، وكانوا بهذه الطريقة يقوّضون أركانَ الدّين نفسه.

هكذا حدثَ أنّ مسألة «الكافر» بمعنى «المؤمن المخطئ»، لا بمعنى «غير المؤمن»، أضحت شغلًا شاغلًا للعقول المفكّرة. ما كان ظهورُ الخوارج سوى انفجار مفاجئ لهذا القلق الذي غشي الأمّة. لكن بسبب طبيعته المتفجّرة أخذ، كما رأينا وكما سنرى أكثر الآنَ، منعطفًا خطيرًا جدًّا.

٣ـ البنيةُ الأساسيّة لفكر الخوارج:

أثار الخوارجُ لأوّل مرّة في تاريخ الفكر الإسلاميّ مسألةَ «الإيمان» في صورة مسألةٍ كلاميّة نظريّة خطيرة. لكنّهم لم يفعلوا ذلك إلّا على نحو غير مباشر، وما ذلك إلّا لأنّهم لم يكونوا منظّرين أو متكلّمين إذا ما أخذنا كلمةَ «عِلْم الكلام» بالمعنى الاصطلاحيّ. يضاف إلى ذلك أنّ تناولَهم هذه المسألةَ كان، كما لاحظتُ قبْلُ، تناولًا مميّزًا تمامًا. وابتغاء جَعْل هذه النقطة قابلةً للفهم تمامًا، عليّ أن أبدأ بقول [١٣] بضع كلمات في شأن البنية الدّلالية لمفهوم «الإيمان» نفسه. والأهمّيةُ الحقيقية لهذا النوع من الفهم المخطّط ستغدو واضحة تدريجيًّا عندما نشرع بتحليل المفهومات المفتاحيّة التي طوّرها من يأتون بعد الخوارج.

وهكذا، ولنقل باختصار، لمفهوم «الإيمان» من الوجهة الدلالية أربعُ نقاط ارتباط: ١ـ فاعلُه، ٢ ـ مفعولُه، ٣ ـ الفعلُ نفسه، ٤ـ أشكالُ تجلّيه الخارجيّ. وبتعبير آخر، يمكن مسألةَ «الإيمان» أن تُتناول من هذه الزوايا الأربع المختلفة.

التناولُ الأوّل، أي التناول من جهة «الفاعل»، يكمن في السؤال عن الشخص الذي يؤمن. «مَن المؤمنُ (الحقّ)؟» هو، باختصار، الاهتمامُ الرّئيس عندما نتناول المسألةَ من هذه الزاوية. الزاويةُ الثانية تثير مسألةَ: بماذا يؤمنُ المؤمنُ الحقّ أو ينبغي أن يؤمن؟ يهتمّ الثالثُ بالبنية الدّاخليّة لفعل «الإيمان» نفسه؛ وبتعبير آخر بمسألة: ماذا يعني الإيمان؟ التناولُ الرّابع مهتمٌّ بمسألة «الأعمال» المتوقّع أن تصدر عن الإيمان الدّاخليّ على أنها تجلّياته الطبيعيّة. المسألةُ المحدّدة المثارة في الإسلام فيما يتّصل بهذا التّناول الأخير كانت، مثلما سنرى في فصلٍ لاحق، مسألةَ ما إذا كانت «الأعمالُ» تؤلّفُ جزءًا مكمّلًا لـ «الإيمان» أو لم تكن كذلك.

تبنّى الخوارج التناولَ الأوّل. وبصياغةٍ أخرى، أثاروا وناقشوا مسألةَ الإيمان والكفر أولًا ـ وليس حصرًا، طبعًا ـ على أساس «الفاعل» للإيمان. وأيًّا كانت الحالُ، فعلوا ذلك بطريقة متميّزة جدّا. ملمحان يبرزانِ على نحو واضح. الأوّلُ والمقدَّم، أنّ اهتمامهم الرّئيس لم يكن بالطبيعة النظريّة للفَرْد «الفاعل» للإيمان، أي المؤمن الفَرْد، بقدر ما كان بمسألة الأمّةِ، تلك الجماعةِ المسلمة المثاليّة التي صاغها المؤمنون الحقيقيون. «مَنْ أولئك الذين يؤلّفون الجماعةَ المسلمة المثاليّة؟»كان هذا سؤالَهم الرّئيس. ولكن بدلًا من مواجهة المسألة في هذه الصّورة المباشرة، تناولوها كما لاحظتُ قبْلُ من الجانب المعاكس، فسألوا: «مَن الذين ينبغي أن يُطردوا من الجماعة القائمة الموجودة، التي هي فاسدةٌ وغير نقيّة؟». من هنا أهمّيةُ مسألة العَزْل، ومن هنا [١٤] شُغِل التنظيمُ الأساسيّ في فكرهم بمفهوم «الكفر». وهذا هو الملمحُ الثاني الملاحَظ لتصوّر الخوارج الدّينَ.

هكذا يحدث أنّ مفهوم «الكافر» يلعب في تفكير الخوارج دورًا أكثر أهمّيةً كثيرًا من مفهوم «المؤمن». فبدلًا من محاولة تحديد «المؤمن»، حاولوا أن يحدّدوا بقوّةٍ أولئك الذين ينبغي أن يُبعَدوا عن الجماعة المسلمة. اعزِلْ بأيّة وسيلة ممكنة كلّ من يمكن أن يُعزَل. من يبقون سيكونون طبعًا الجماعة المثاليّة للمؤمنين! العَزْلُ excommunication هو هنا مرادفٌ إنكليزيّ تقريبيّ للتعبير العربيّ «تكفير»، الذي يعني حرفيًّا كما لاحظنا: «إعلانَ أنّ إنسانًا ـ وهو في هذه الحالة عضوٌ فعّال في الأمّة ويُظنّ أنّه مؤمنٌ ـ كافرٌ، وإدانتَه على هذا الأساس». كان المفهومُ المفتاحيُّ «تكفير» على نحوٍ واضح الفكرةَ المهيمنة المتكرّرة في جملة تفكير الخوارج في كلّ من عِلْم الكلام والسّياسة. لكنّه علينا أن نتذكّر أنّ الخوارج لم يكونوا جماعةً

موحَّدة؛ كانوا منشقّين ومنقسمين على عدد من الفِرَق الثانويّة، وكلُّ فرقة ثانويّة لديها شيءٌ أصليّ تقدّمُه في شأن هذه المسألة. ولنعد الآن إلى هذا الجانب من المسألة، ونأخذ فكرةً أقرب عن النظريّات المختلفة التي عرضتها فِرَقُ الخوارج الثانوية الأكثرُ تمثيلًا.

أُشيرَ قبْلُ إلى أوائل الخوارج، المحكِّمة، الذين هجروا معسكرَ عليّ عندما قَبِل، في حربه اليائسة مع معاوية، التحكيمَ، على أساس أنّ عليًّا اتّبع حُكْمًا بشريًّا بدلًا من إطاعة الحُكْم الإلهيّ. هذا القبولُ للحكم البشريّ كان في نظرهم حالةً محقّقة من الكفر. بكلماتٍ أُخَر، طبّقوا تكفيرَهم الأوّل على عليّ، وطبعًا على الحَكَمَيْن وعلى أولئك المتورّطين في هذه الحادثة. على مستوى أكثر نظريّةً في أيّة حال، يُقال عن تكفيرهم إنّه وقفَ على مبدأ بسيط جدًّا: كلُّ من يقترف ذنبًا أو معصيةً (لأوامر الله) ينبغي أن يُدان بأنّه كافرٌ كاملٌ (الكافر= كلّ ذي ذنب ومعصية)[١٥].

[١٥] دفعت فرقةُ الأزارقة، أتباع نافع بن الأزرق (تـ ٦٥ هـ/ ٦٨٦م)، هذا الخطَّ من التفكير إلى خلاصته النهائية في النظريّة والتطبيق معًا. كانوا معروفين بغُلاة الخوارج، «وهم أصعبُ الخوارج وأشرُّهم فعلًا وأسوؤهم حالًا» كما يقول الملَطيّ.[١٦] الرُّعبُ، باختصارٍ، كان ما اشتهروا به.

هذا التطرّفُ وجدَ نظيرَه التامّ في نظريّتهم في «التكفير». ولنبدأ بالقول إنّهم أدخلوا تعبيرًا أكثر قسريّةً مِنَ «الكافر»، دالًا على شيء أسوأ وأكثر استعصاءً على العفو عنه من مجرّد «الكُفر» أو حتّى «الابتداع» أو الانشقاق عن الدّين: كلمة مُشْرك[١٧].

١٥ ـ البغداديّ، الفَرْق، ص٥٦ ـ ٥٧.

١٦ ـ الملَطيّ، التّنبيه، ص١٦٧.

١٧ ـ البغداديّ، ص٦٣.

وهذه الكلمةُ، مثلما يعلمُ الجميع، واحدٌ من التعابير المفتاحيّة الأكثر أهمّيةً في القرآن إذ تشير إليه بأنّه أعظمُ ذنبٍ يُرتكب في حقّ الله، ذنب «إشراك (آلهة أخرى) مع الله»، أي الوثنية، أو تعدّد الآلهة. كان هناك فعليًّا مشركون ـ مؤمنون بعدّة آلهة أو عُبّادُ أوثان ـ في قلب الجماعة المسلمة. والأكثرُ ترجيحًا في أيّة حال أنّهم ببساطة نبذوا المعنى الأصليّ للكلمة، واستعملوها في الدّرجة الأولى تعبيرًا عاطفيًّا انفعاليًّا. ولنقل ذلك بطريقة أخرى: استعملوا التعبيرَ علامةً على موقفهم الذّاتي في الكراهية الفِطْريّة العنيفة لأسوأ شيء يمكن تصوّره من وجهة نظر الدّين كما فهموه، محتفظين فقط بالقيمة السّلبية التي رُبطت بالكلمة.

فمَنْ إذن ذلك الذي يُعدّ مُشْرِكًا (أو كافرًا)؟ إجابتُهم عن هذا السّؤال، كما تصل إلينا من مؤرّخي علم الابتداع heresiology المسلمين، لا تكشف تفصيلًا نظريًّا كثيرًا. البغداديّ[١٨] مثلًا يشير إلى ثلاثة ملامح مميّزة لتصوّر الأزارقة لـ «المشرك». فأوّلًا، كلُّ المسلمين الذي لا يَشْرَكونهم الرأيَ في كلّ دقيقة هم مشركون. ثانيًا، كلُّ الذين لا يقومون بالهجرة إلى معسكرهم، حتّى إذا اتفقوا مع الأزارقة في النظريّة، هم [١٦] مشركون. في المنزلة الثالثة، نساءُ هؤلاء المشركين وأولادُهم هم أيضًا مشركون. ويتضمّن هذا أنّ هؤلاء جميعًا يمكن أن يُقتلوا وتُسلَب ممتلكاتهم على نحو شرعي.

وتعني النقطةُ الأولى ببساطة أنّه في نظرهم الأزارقةُ وحْدَهم هم المسلمون الحقيقيّون، وأنّ معسكرَهم هو الجماعةُ المسلمة. عدّوا معسكرَهم وحدَه «دار الإسلام». ومن هنا كان واجب المسلمين جميعًا أن يهاجروا وينضمّوا إلى معسكر

---

١٨ ـ نفسه.

الأزارقة، بدلًا من «القعود» في «دار الكفر» (النقطة الثانية). وكلُّ الذين «قَعَدوا» مهما كان السّبب، أُدينوا بأنّهم مشركون. ووفقًا لابن حزم[١٩]، في أيّة حال، شُرِّعت هذه النقطةُ الثانية بين الأزارقة«فقط بعد موت الرّجل الذي دافع عنها أوّلًا، بينما في حياته لم يمارسوا التكفير على مَنْ عارضوه في هذه النقطة». والمحكِّمةُ، بالمناسبة، لم يكفِّروا ـ وهو أقلُّ كثيرًا من أن يصفوا بالشِّرْك ـ أولئك الذين لم «يهاجروا إلى معسكرهم، فقط إذا ما شاركوا الخوارجَ في آرائهم على نحو جوهريّ.

لا بدّ أيضًا من ذكر ممارسة الأزارقة لـ «الاستعراض» القائم على التصوّر الخاصّ للدّين الحقّ الذي شُرح توًّا. وتعني الكلمةُ «أن يُطلب من شخصٍ عَرْضُ رأيه الشخصيّ».

> كان الأزارقةُ على أنّهم متى صادفوا مسلمًا من غير معسكرهم كان عليهم أن يسألوه (عند حدّ السيف) عن اعتقاده. فإذا ما قال: «أنا مسلمٌ» قتلوه حالًا (لأنه لا يمكن من الوجهة النظرية أن يكون هناك مسلمٌ خارجَ معسكرهم)، لكنّهم حرّموا قَتْلَ أيّ إنسان أعلن أنّه كان يهوديًّا، أو نصرانيًّا، أو مجوسيًّا[٢٠].

أصبحت كلمةُ«استعراض» رمزًا للرّعب والعنف. وهذا، على الحقيقة، وضعٌ غريبٌ وباعثٌ على السّخرية. قُتِل المسلمون باسم تطهير الإسلام، بينما اليهودُ، [١٧] والنّصارى وحتّى المجوسُ يُصفَح عنهم. هذه الظّاهرةُ الغريبة في الظّاهر لم تكن إلّا

---

١٩ ـ ابن حزم، الفِصَل في المِلَل والأهواء والنِّحَل، جزآن، القاهرة، ١٣١٧ ـ ١٣٢١هـ القسم ٤، ص١٨٩. وسيُشار إلى هذا الكتاب فيما سيأتي بـ : ابن حزم، الفِصَل.

٢٠ ـ نفسه.

تجلّيًا في صورته الملموسة والحادّة لاهتمام الخوارج الغالب ـ أو نقول: الحَصْريّ ـ بالكفّار داخلَ الأمّة، الذي أشرتُ إليه مرارًا؛ الكفّارُ خارجَ الجدار كانوا منسيّين عمليًّا.

ومن الواضح أنّ الأزارقة مضوا بعيدًا. الحدودُ القصوى التي مضوا إليها والنتائجُ المدمِّرة قادت فِرَقَ الخوارج الأُخَر إلى أن تُعدِّل على نحو أو آخر نظرةَ الأزارقة الصّارمة إلى الدّين، أي إلى جَعْلِ المفهومات الأساسيّة أكثرَ اعتدالًا وليونةً. حتّى الصُّفْريّةُ، أتباعُ زيادِ بن الأصفر مثلًا، الذين ظلّوا على الجملة محافظين على نظرة الأزارقة المتطرّفة في أنّ أصحابَ الذّنوب مشركون[٢١]، حرّموا على الأقلّ قَتْلَ نساء مَنْ عارضوا عقيدةَ الخوارج وأولادهم.

بعضُ الصُّفْريّة تبنّوا موقفًا خاصًّا جدًّا في شأن مسألة التكفير. اعتقدوا أنّ التكفير لا ينبغي أن يُطبَّق إلّا على الذّنوب التي ليس عليها وعيدٌ خاصّ وواضحٌ من الله؛ أي تلك التي لا يقدِّم القرآنُ عليها عقابًا خاصًّا. فمن يرتكبُ الزّنا مثلًا يسمّيه القرآنُ على نحو واضح «زانيًا»، ومِثْلُ ذلك، مَنْ يسرقُ يسمّيه «سارقًا»، ومن يرمي أحدًا بوصفٍ ظلمًا يسمّيه «قاذفًا».. إلخ. وهذه وما شابهها من تسمية الله، ولا ينبغي أن يُوضَع عليها اسمٌ آخر. فالزّاني هو زانٍ فقط، لا أقلّ ولا أكثر. وهو يُعاقَب فحسبُ في استحقاق زانٍ، وليس في استحقاق كافر. وبتعبير آخر، ليس هو كافرًا ولا مشركًا. مِثْلُ هذا الإنسان يقينًا يَخرجُ من مجال الإيمان، لكنّه لا يدخل مجالَ الكفر ـ الشِّرك. أمّا من يرتكب ذنبًا ليس في شأنه ذكرٌ واضحٌ لعقابٍ خاصّ في القرآن، كعدم إقامة الصّلاة

٢١ ـ البغداديّ، الفَرْق، ص٧٠: «قولهم في الجملة كقول الأزارقة في أنّ أصحاب الذّنوب مشركون». ويقول الأشعريّ (مقالات، ص١١٨): «ومن قول الصُّفريّة وأكثر الخوارج أنّ كلَّ ذنبٍ مغلَّظ كفرٌ، وكلَّ كفرٍ شركٌ وكلَّ شركٍ عبادةٌ للشيطان».

وإفطار [١٨] رمضان..إلخ، فهو كافرٌ، وعملُه كفرٌ[٢٢].

بعضُ الصُّفريّة وضع تقييدًا إضافيًّا على ممارسة التكفير حتّى في حالاتٍ من النوع الذي ذُكر أخيرًا. ويبدو أنّ هذا قد كان في الأصل نظريّةً وضَعَها البَيْهسيّة[٢٣]. ووفقًا لهذه النظرة فإنّ مَنْ يرتكب ذنبًا مغلَّظًا يقدِّم في شأنه الشّرعُ الإلهيّ على نحو واضح عقابًا محدّدًا، ينبغي إعلانُ أنّه كافر مباشرةً.حالتُه ينبغي أن تُعرض على الحاكم - السّلطان (الأشعريّ)، أو الإمام (ابن حزم) أو الوالي (البغداديّ) ـ ثمّ فقط بعد أن يكون الأخيرُ قد عاقبه على نحو واضح على ذنبه يُدان بوصفه كافرًا. ينبغي أن يُمارَس التكفيرُ فقط من خلال هذا الإجراء القانونيّ، وليس على نحو اعتباطيّ.

ومن الوجهة الأخرى، فإن النَّجَداتِ، أتباعَ نجْدة (تـ ٧٢ هـ / ٦٩٣ م)، أسقطوا على جهة العموم مفهومَ الشِّرك،برغم أنّهم في بعض الحالات الخاصّة ظلّوا يستعملون نعتَ «مُشْرك». فمن يرتكب ذنبًا، كبيرًا أو صغيرًا، ويُصرّ عليه هو كافرٌ ـ مُشْرِك. ولكن حتّى مرتكبُ الكبيرة، إذا لم يصرّ عليها فقط، يظلّ مسلمًا[٢٤].

في مفهوم «الكافر» أدخلوا، إضافةً إلى ذلك، تمييزًا مهمًّا: وهو التمييزُ بين كافر النّعمة وكافر الدّين. وهذا التمييز يصرّ على المعنى الثّنائيّ للكفر، الذي لعب دورًا مهمًّا جدًّا في القرآن[٢٥]: ١ـ كفران النِّعمة المتلَقّاة، الذي كان المعنى الأصليَّ قبْلَ الإسلاميّ للكلمة، و ٢ـ

---

٢٢ ـ البغداديّ (ص٧٠) ينسب هذا الرأيَ إلى فرقة الصّفريّة. وكلٌّ من الأشعريّ (مقالات، ص١٠١ ـ ١٠٢)) وابن حزم (الفِصَل ٤، ص١٩١) يذكره على أنّه رأيُ «الجماعةِ من الخوارج».

٢٣ ـ انظر، مثلًا، البغداديّ، ص٧٠؛ الأشعريّ،ص ١١٩.

٢٤ ـ ابن حزم، الفِصَل ٤، ص١٩٠.

٢٥ ـ هذا المعنى الثّنائي للتعبير القرآنيّ «كُفْر» نُوقش مفصّلًا في كتابي الأوّل، الله والإنسان في

«عدم الإيمان»، الذي تطوّر تمامًا فقط في المرحلة القرآنيّة. في «كافر النّعمة» يُؤخذ الكفرُ على نحو واضح بالمعنى الأوّل، بينما في «كافر الدّين» تؤخذ الكلمةُ نفسُها بالمعنى الثاني. وجديرٌ بالملاحظة أيضًا أنّه في القرآن يكون الكفرُ بمعنييه كليهما ذا [١٩] قيمةٍ سلبيّة متساوية. وههنا في سياق الخوارج، في أيّة حال، يُعدّ «كافرُ الدّين» على نحو واضح أشدّ خطرًا بكثير من «كافر النّعمة». ذلك لأنّ «كافر النّعمة» ليس سوى حالةٍ خاصّة لارتكاب ذنبٍ ـ «كافر في كذا» كما قالوا ـ وتسميةُ أحدٍ كافرًا في هذا المعنى ليست على الحقيقة ممارسةً لـ «التكفير». ومثْلُ هذا الإنسان هو يقينًا مرتكبُ ذنب مغلَّظ، ولكن لا يُقدَّر له أن يُنفى من الجماعة، هذا برغم أنّ النَّجَدات حقيقةً، فيما يرى البغداديُّ وآخرون، طبّقوا هذا التمييزَ فقط على أولئك الذين وافقوهم وشاركوا النَّجَدات رأيَهم في أصول الدّين[٢٦].

تمييزٌ أساسيٌّ مشابهٌ بين نوعين من الكفر يبدو أنّه أقامه أيضًا الإباضيّةُ، الذين أكّدوا وفقًا للأشعريّ أنّ جميع ما افترض الله سبحانه على خَلْقه في صورة واجبٍ أخلاقيّ هو «إيمانٌ»، وإنّ كلَّ كبيرةٍ فهي «كُفْرُ نعمةٍ» لا «كُفْرُ شِرْك» (الذي هو عينُ كُفْر الدّين في مصطلح البغداديّ)، وإنّ مرتكبي الكبائر [في الآخرة] في النّار خالدون مخلَّدون فيها[٢٧].

على أنّ بعض الخوارج الآخرين طوّروا تمييزًا نظريًّا بين الكفر والشِّرْك (أو الكافر

- القرآن، الفصل ٩.

٢٦ ـ البغداديّ، الفَرق، ص٥٦. وانظر أيضًا ابن حزم، الفِصَل ٤، ص١٩٠، حيث نقرأ: «من اقترف ذنبًا كبيرًا، إذا كان من معسكرهم، ليس كافرًا، ولكن إذا كان من نِحْلة أخرى يكون كافرًا».

٢٧ ـ الأشعريّ، مقالات، ص ١١٠.

والمشرك) على نحو مختلف نسبيًّا. فالحَفْصيّةُ مثلًا، وهم فرقةٌ ثانوية مهمّة من الإباضيّة، جعلوا «معرفةَ الله» المعيارَ الوحيد الذي يميَّز به الكفرُ من الشّرْك. وأكّدوا أنّ من عرفه [اللّهَ] ثمّ كفرَ بما سواه من رسولٍ أو جنّةٍ أو نارٍ، أو عمِلَ بجميع المحرّمات من قَتْل النّفس واستحلال الزّنا وسائر المحرّمات فهو كافرٌ بريءٌ من الشِّرْك. ومن جَهِلَ بالله تعالى وأنكره فهو مشرك[٢٨]. ويمكن القولُ باختصار إنّ مَنْ يعرف الله يتحرّر بفضل هذه الحقيقة نفسها من الشّرك، سواءٌ آمنَ بأشياء أُخَر أم لم يؤمن.

[٢٠] هذه هي النقاطُ الرّئيسة التي قدّمها الخوارجُ في شأن مسألة الكفرِ، ونقيضِه الإيمان. وليست هذه طبعًا سوى صورة مبسّطة جدًّا لا تفي بحقّ الواقع المعقَّد ذي التفاصيل الدّقيقة. ولكن ليس هذا هو المكانَ المناسب لتناولها. ذلك لأنهم، برغم أنهم دافعوا عن فِكَر خاصّة مختلفة على الجملة، لم يوغلوا كثيرًا في التنظير. كان الخوارجُ مسؤولين عن إدخال بعض التعابير الكلاميّة المهمّة، لكنّ التفكير الكلاميّ نفسَه لم يتطوَّر كثيرًا بين ظهرانيهم. تُركت المهمّةُ لمن جاؤوا بعدهم.

** ** **

---

٢٨ ـ البغدادي، الفَرْق، ص٨٣. الشيء نفسُه تمامًا يُروى عن الحفصية، الأشعري في: مقالات، ص١٠٢. ويزيد الأشعريّ أنّ جمهرة الإباضيّة لا يوافقون الحفصيّةَ على هذه المسألة. انظر أيضًا: ابن حزم، الفِصَل ٤، ص١٩١.

الفصلُ الثاني ـ مفهومُ التكفير

١ـ خطرُ الممارسة الحُرّة للتكفير:

[٢١]مثلما رأينا فيما مضى، مسألةُ التكفير أثارها الخوارجُ على نحو مرعب جدًّا في ترابطٍ وثيق مع الوضع السّياسيّ العمليّ لذلك العهد. وعند علماء الكلام الذي خلَفوا الخوارجَ، كانت هذه مسألةً نظرية خطيرةً تستلزم التعريفَ الصّحيح لـ «الكفر»، و، تبعًا لذلك، لـ «الإيمان». هذا الجانبُ النظريّ سنراه في الفصول اللّاحقة. وبقدرٍ أكبر من التعميم في أيّة حال، نستطيع القول إنّ التكفير كان ما يزال على نطاق واسع مسألةً ذات مغزى عمليّ، أداةً ملائمة للسّياسة الحزبيّة party-politics. وقد أثبتَ بما هو كذلك أنّه سلاحٌ خطيرٌ جدًّا في أيدي من ارتبطوا بحزبهم ارتباطًا قائمًا على التعصّب. كان البابُ، في أيّة حالٍ، مفتوحًا على مصراعيه للتكفير. ومتى فُتح البابُ، فلا يمكن أن يكون هناك أيُّ قيد يوضع في شأن إلى أيّ مدى ينبغي أن يمضي المرءُ، وأين ينبغي أن يقف. وفي مثل هذه الظروف يستطيع الإنسانُ أن يشير إلى أيّ واحد من إخوته المسلمين ويعلن أنّه «كافر» أو حتّى «مُشْرِك» بناءً على أوهى الأسباب وأكثرها اعتباطيّةً. ووفقًا لابن حزم مثلًا، فإنّ بَكْرًا، ابنَ أخي عبد الواحد، وهو معاصرٌ للمعتزليّ الشّهير واصل بن عطاء، اعتقد بالرأي الآتي:

أيُّ ذنبٍ، سواءٌ أكان عَرَضيًّا أم مميتًا، حتى لو كان أَخْذَ حبّة من خردل ظلمًا، حتّى لو كان كذبةً بريئة حُكيت بطريق المزاح، ينبغي أن يُعدّ شِرْكًا بالله ومن يقترفه كافرٌ ـ مشركٌ وسيخلّد في النّار. ولكن لو كان مِثْلُ [٢٢] هذا

الرّجل اشترك في وقعة بدر، فإنّه يذهب إلى الجنّة برغم أنّه ما يزال كافرًا ـ مشركًا[١].

وبينما كان الناسُ غير راضين بتكفير المعاصرين لهم، أخذوا يمارسون التكفيرَ حتّى إزاء الأنبياء من الماضي البعيد. ووفقًا للملَطيّ [٢] ذهب بعضُ الجَهْميّة مثلًا إلى أنّ

موسى عليه السّلام قد كفرَ حين سأل ربَّه [أن يريه ذاتَه] لأنّه سأل ما لم يكن[٣]. وأنّ عيسى عليه السّلام كفرَ حين قال: «تعلمُ ما في نفسي ولا أعلمُ ما في نفسك إنّك أنتَ علّامُ الغيوب[٤]»، لأنهم زعموا أنّه حين زعم أنّ لله نفسًا فقد كفر[٥]. بلغ بهم الغلوُّ إلى تكفير الأنبياء عليهم السّلام، تعالى الله عمّا يقولون علوًّا كبيرًا.

وبعيدًا تمامًا عن سُخْف تكفير الأنبياء، فإنّ موقف الجَهْمية من مسألة رؤية الله الذي ذكرناه توًّا يقدّم لنا تبصّرًا جيّدًا في العمليّة التاريخية التي بدأ التكفيرُ من خلالها يؤثّر في صياغة العقائد الإسلاميّة على مستوى أكثر تنظيرًا وجِدّيةً. ومن المثير ملاحظةُ

---

١ ـ ابن حزم، الفِصَل ٤، ص١٩١. وقد وصلت إلينا بعضُ روايات أُخَر لآراء بكر، ولكن ليس هذا المكانَ المناسب لمناقشتها.

٢ ـ الملَطيّ، التنبيه، ص٩٥.

٣ ـ كانت «رؤيةُ الله» مسألةً أثارت جدلًا حادًّا بين مفكّري الإسلام الأوائل. ويعتقد أهلُ السُّنّة أنّ الله لا يمكن أن يُرى البتّة في هذه الدّنيا، أمّا في الآخرة فسيؤذَنُ للمسلمين بأن ينعموا برؤية مباشرة لله «من دون حجاب مثلما نرى القمرَ ليلةَ البدر، أو الشمسَ ليس دونها سحاب (حديث، مسلم، الإيمان، ٢٩٩)»، وأنكر جَهْمُ بنُ صفوان (الذي أُعدم في سنة ١٢٨هـ)، وهو مؤسّسُ الجهميّة، إنكارًا تامًّا هذا الأمرَ على أساس أنّ الله منزّهٌ تنزيهًا مطلقًا وليس له إطلاقًا شيءٌ يُربط بالبصر البشريّ.

٤ ـ القرآن، المائدة، الآية ١١٦.

٥ ـ أيضًا هذا مبنيّ على مفهوم التعالي المطلق لله عند الجهميّة. ليس في الله أيُّ شيء مشترك مع البشر.

أنّ أيّة مادّة في العقيدة، أيّة [٢٣] نقطة عَقَديّة أكّدتها فرقةٌ من الفِرَق، كان مرجّحًا أن تثير ممارسةَ التكفير إزاء الفِرَق المعارضة. وليس من النّادر أن كانت ممارسةُ التكفير متبادَلةً. وتعطي عقيدةُ«رؤية الله»مثالًا جيّدًا.

أنكر المعتزلةُ إمكانيّةَ رؤية الله في الآخرة (ناهيك عن إمكانية رؤيته في هذه الدّنيا)، مثلما فعلَ جَهْم، ولكن على أساسٍ أكثر فلسفيّةً. ويمكن القولُ من وجهةٍ فلسفية، هكذا اعتقد المعتزلةُ، إنّ «جوهرًا مَحْضًا»، أي جوهرًا غير مادّيّ من دون أيّة أعراض، غيرُ قابلٍ للرؤية البتة. القابلُ للرؤية بأعيننا فقط الأعراضُ مثل الألوان والأشكال؛ وهكذا فإنّ قولنا إنّ الله ممكنُ الرّؤية معناه قبولُ وجود أعراضٍ فيه.

وفي أنظار أولئك الذين أبقوا أنفسَهم داخلَ نطاق أهل السُّنّة، كانت هذه الفَرْضيةُ عند المعتزلة كفرًا صُراحًا. وكلُّ من ينكرون إمكانيّةَ رؤية الله في يوم النّشور يمضون على نحو صريح ضدّ ثقافة القرآن والحديث الصّحيح؛ أي إنّهم كفّارٌ. ويمكن القولُ من وجهة نظر المعتزلة، في أيّة حال، إنّ مَنْ يتّهمونهم بالكفر ويؤكّدون إمكانيّةَ رؤية الله هم كفّارٌ، لأنّ فَرْضيّة إمكانيّة رؤية الله ليست شيئًا غيرَ ما يُعرف بـ «التّشبيه» ـ وعلى نحو أدقّ: جَعْل الله شبيهًا بالإنسان ـ ولا شكّ في أنّ التشبيه حالةٌ فاقعةٌ للكفر.

أمّا أبو موسى المُرْدار، وهو أحدُ رؤساء مدرسة المعتزلة في بغداد، فقد قال:

مَنْ يزعم أنّ الله يمكن أن يُرى بالعين، في أيّة صورة زعم ذلك، يشبّه الله بخَلْقه (وما ذلك إلّا تشبيه). ومَنْ لديه شكّ في كون المشبِّه[٦] كافرًا وهو غير

---

٦ ـ صيغةُ اسم فاعل من التشبيه، أي باختصار: مجسِّم *anthropomorphist*.

متثبّت من أنّ مِثْلَ هذه الفَرْضيّة صحيحٌ، هو نفسُه كافرٌ أيضًا(٧).

وعلى هذا النحو، مثلما تطوّر علمُ الكلام تدريجيًّا، آلَ التكفيرُ إلى أن يُمارَس بحرّيّة، وفي الظاهر من دون أيّ وخزٍ للضمير، فيما يتّصل بالتفاصيل الدّقيقة للعقائد. إلى حدّ أنّه، كما رأينا منذ قليل في مثال مسألة رؤية الله، كثيرًا ما عُدّ المبدأُ نفسُه لدى فرقةٍ كُفرًا ولدى أخرى [٢٤] إيمانًا. في شأن مسألة أفعال الإنسان، نقول هذا فقط لنقدّم هنا مثالًا معبّرًا آخر، أكّد ممثّلو أهل السُّنّة على نحو قويّ جدًّا أنّ أفعالَ الإنسان جميعًا خلَقَها الله، إذ اعتقدوا أنّه بغير ذلك سيكون الإنسان خالقًا لأفعاله وسيكون هذا مساويًا لقبول وجود خالقٍ غير الله. لكنّه يمكن القولُ على نحو دقيق إنّ فَرْضيّة الخَلْق الإلهيّ لأفعال الإنسان أدانها المعتزلةُ بوصفها كفرًا. فأبو موسى المُرْدار ـ كما يذكر الشّهرستانيّ(٨) ـ كفّر كلَّ من اعتقد أنّ أعمال العباد مخلوقةٌ لله تعالى. وسيكون مثيرًا للانتباه ملاحظةُ أنّ الشهرستانيّ في المقطع نفسه يروي في شأن هذا المفكّر المعتزليّ، المُرْدار، أنّه

غلا في التكفير، حتّى قال: هم جميعًا [المسلمون] كافرون في قولهم: لا إله إلّا الله. وقد سأله إبراهيمُ السّنديّ مرّةً عن أهل الأرض جميعًا، فكفّرهم. فأقبل عليه إبراهيمُ وقال: الجنّةُ التي عَرْضُها السّماواتُ والأرض لا يدخلها إلّا أنتَ وثلاثةٌ وافقوك، فخَزِي، ولم يُجِر جوابًا(٩).

وعَرَضيًّا جاء ذكرٌ لحقيقة أنّ المُرْدار كفّر كلَّ من شكّ في كون المشبِّه كافرًا أو غير كافر.

---

٧ ـ الخيّاط، الانتصار، تحقيق هـ س.نيبيرغ، القاهرة، ١٩٢٥م، ص٦٨.

٨ ـ الشّهرستانيّ، المِلَل والنِّحَل، ١، القاهرة، ١٩٤٨م، ص٩٣. وسيُشار إلى هذا الكتاب فيما يأتي بـ : الشّهرستانيّ، المِلَل.

٩ ـ نفسه، ص٩٣.

على أنّ هذا الموقف ليس البتّة مقتصرًا على المُرْدار، بل كان مشتركًا لدى مفكّري المدارس جميعًا. ونرى مما يكتبه الملَطيّ في شان هذا الموقف أنّ هذه المسألةَ التي تبدو ضئيلة الشأن أثارت مسألةً خطيرة بين علماء الكلام ذاتَ ارتباط خاصّ بمسألة التكفير:

ومعنى ذلك أنّ معتزلة بغداد والبصرة وجميعَ أهل القِبلة لا اختلافَ بينهم أنّ من شكّ في كافر [٢٥] فهو كافر، لأن الشاكّ في الكفر لا إيمانَ له؛ لأنّه لا يعرف كفرًا من إيمان. فليس بين الأمّة كلّها، المعتزلةِ ومَنْ دونهم، خلافٌ في أنّ الشاكَّ في الكافر كافرٌ. ثمّ زاد معتزلةُ بغداد على معتزلة البصرة أنّ الشاكّ في الشاكِّ، والشاكَّ في الشاكِّ إلى الأبد، إلى ما لا نهاية له كلّهم كفّارٌ، وسبيلُهم سبيلُ الشاكّ الأوّل. وقال معتزلةُ البصرة: الشاكُّ الأوّل كافرٌ لأنّه شكّ في الكفر، والشاكُّ الثاني الذي هو شاكٌّ في الشاكّ ليس بكافر، بل هو فاسق[١٠]، لأنه لم يشكّ في الكفر، إنّما شكّ في هذا الشاكّ: أيكفرُ بشكّه أم لا. فليس سبيلُه في الكفر سبيلَ الشاكّ الأوّل. وكذلك عندهم الشاكُّ في الشاكّ، والشاكُّ في الشاكّ إلى مالا نهاية له كلُّهم فُسّاقٌ إلّا الشاكّ الأوّل فإنّه كافر.[١١]

وليس كفرُ الدّرجة الأولى وحْدَه هو الكفرَ، بل أيّةُ فَرْضيّة تُفضي منطقيًّا إلى الكفر، مهما بدتْ في ذاتها بريئةً وغير مؤذية، ينبغي أيضًا أن تُعدّ كفرا. وفي شأن الوضع الوجوديّ لـ «الحوادث» قَبْلَ حدوثها، مثلًا، اعتقد مفكّرو أهل السُّنّة أنّها ليست «أشياء» ولا «أعيانًا» ولا «جواهر» ولا «أعراضًا».

---

١٠ ـ في شأن هذا التعبير الاصطلاحيّ وإيحاءاته الخاصّة في فكر المعتزلة، انظر الفصل الآتي.

١١ ـ الملَطيّ، التنبيه، ص٤٥. ويضيف الملَطيّ أنه في نظره هذا الموقفُ الثاني مفضَّلٌ على موقف مدرسة بغداد.

في مقابل هذا تبنّى القَدَريّةُ [١٢] فكرةَ أنّ «المعدومات» [٢٦] هي «أشياءُ» حتّى في حالة عدَمها. وتؤكّد مدرسةُ المعتزلة في البصرة (ماضيةً أكثر في الدقّة) أنّ الجواهرَ جواهرُ والأعراضَ أعراضٌ قبل حدوثها. وهذه النظرةُ في أيّة حال تُفضي أخيرًا إلى فَرْضيّة أرسطو في قِدَم العالَم (التي هي كفر)[١٣]. والقولُ الذي يؤدّي إلى الكفر كفرٌ في نفسه.[١٤]

وليس عجيبًا، في هذه الظروف، أنّ علماء الكلام بدؤوا يتحدّثون عن الكفر وعدم الكفر إزاء كلّ عنصر من عناصر الدّين. ففي شأن عبد الكريم بن أبي العوجاء، مثلًا، يذكر البغداديُّ أنّه «جمع بين أربعة أنواع من الضلالة: أحدُها أنّه كان يرى في السِّرّ دينَ المانويّة من الثّنوية. والثاني قولُه بالتناسخ. والثالثُ مَيْلُه إلى الرّافضة في الإمامة. والرّابع قولُه بالقَدَر في أبواب التعديل والتجوير»[١٥].

وعلى نحو مماثل، ولكن على مستوى أكثر فلسفيّةً، أدان أهلُ السُّنّة المفكّرَ المعتزليَّ الكبير النّظّامَ في عدد من النقاط الخاصة في نظريّته.

أوّلًا، في مجال المنهجيّة،

أكفروا النظّامَ في إنكاره حُجّيّةَ الإجماع و حُجّيّةَ التّواتر وقولِه بجواز

١٢ ـ أي المعتزلة. وعلينا أن نتذكّر أنه من بين معتزلة بغداد، كان الخيّاط معروفًا بالفَرْضيّة التي نسبها البغداديّ هنا إلى مدرسة البصرة، وهي أنّ «الجوهرَ جوهرٌ حتّى في حالة عدم الوجود، وعلى النحو نفسه العَرَضُ عَرَضٌ في حالة عدم الوجود... وذهب إلى حدّ القول، مثلًا، إنّ الأسْوَدَ أسودُ في حالة عدم الوجود.. حتّى لم يبق إلّا صفة الوجود .. والنشأة نفسها» (الشهرستاني، المِلَل، ص١٠٢).

١٣ ـ كلمة «عالَم» في اصطلاح علماء الكلام المسلمين تعني «كلّ الأشياء المخلوقة».

١٤ ـ البغداديّ، الفِرَق، ص٣٢٠.

١٥ ـ نفسه، ص٢٢٥.

اجتماع الأمّة على الضلالة وجواز تواطؤ أهل التّواتر على وَضْع الكذب[١٦].

ثانيًا، في فلسفة المذهب الذّرّيّ،

[٢٧] أكفروا النّظّامَ والفلاسفة الذين قالوا بانقسام كلّ جزءٍ إلى أجزاء بلا نهاية؛ لأنّ هذا يقتضي ألّا تكون أجزاؤها محصورةً عند الله تعالى. وفي هذا ردُّ قوله: «وأحصى كلَّ شيء عددًا» (الجنّ،٢٨)[١٧].

ثالثًا، في مجال علم الوجود antology،

أكفروا النّظّامَ في قوله إنّ الأعراضَ كلَّها جنسٌ واحد، وأنّها كلّها حركات؛ لأنّ هذا يوجب عليه أن يكون الإيمانُ من جنس الكفر، والعِلْمُ من جنس الجهل، والقولُ من جنس السّكوت، وأن يكون فعلُ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم من جنس فعل الشيطان الرّجيم. وينبغي له على هذا الأصل ألّا يغضب على من لَعَنَه وشتمه؛ لأنّ قول القائل« لعنَ الله النّظّامَ» عنده من جنس قوله: «رحمَه الله»[١٨].

ومثلما قلتُ في البداية، متى فُتح البابُ فلا يعود من الممكن أن يكون هناك نهايةٌ لممارسة التكفير بين المسلمين بعضهم إزاءَ بعض. واستمرّ الوضع نحو الأسوأ. ولعلّ نظريةَ التكفير وتطبيقَه اللذين تطوّرا بين القرامطة سيُظهِران أفضلَ من أيّ شيء آخر إلى أيّ مدى يمكن أن يذهب وما النتائجُ الرّهيبة التي يمكن أن تنشأ عنه. وههنا مقطعٌ

---

١٦ ـ نفسه، ص٣١٥.

١٧ ـ نفسه، ص٣١٦. وينبغي أن يلاحظ هنا أنّ السّبب في تكفير النّظّام يعتمد على أساس غير فلسفيّ. لكنّ البغداديّ يقدّم في كتاب آخر، أصول الدّين (إستانبول، ١٩٢٨ م، ص٣٦)، دحضًا منطقيًّا لنظريّة قابليّة الأشياء للقسمة إلى مالا نهاية.

١٨ ـ نفسه، ص٣١٧.

من كتاب التنبيه للملَطيّ[١٩]، يقدِّم وصفًا مفصَّلًا لنظريّة القرامطة في الإيمان والكفر:

وقومٌ منهم يقولون بتناسخ الرُوح...[٢٨] وزعموا أنّ كلّ ما ذكر الله عزّ وجلّ في كتابه من جنّةٍ ونارٍ وحساب وميزان وعذاب ونعيم فإنّما هو في الحياة الدّنيا فقط من الأبدانِ الصحيحة، والألوانِ الحسنة، والطّعومِ اللّذيذة، والرّوائح الطّيبة، والأشياء المبهجة التي تنعم فيها النفوس. والعذابُ هو الأمراضُ والفقرُ والآلامُ والأوصابُ وماتتأذّى به النّفوس. وهذا عندهم الثّوابُ والعقابُ على الأعمال. وهم يقولون بالنّاسوت في اللّاهوت على قول النصارى سواء. ويزعمون أنّ الإنسان هو الرّوحُ فقط، وأنّ البدَنَ هو مِثْلُ الثّوب الذي هو لابسُه. ويزعمون أنّ كلّ ما يخرج من جوف واحد منهم من مخاطٍ ونخاع ورجيع وبول ونطفة ومذي ودَم وقيح وصديد وعَرَق، فهو طاهرٌ نظيفٌ حتّى ربّما أخذَ بعضُهم من رجيع بعضٍ فأكله لعلمه أنّه طاهر نظيف.

وزعموا أنّ من قال بهذا القول واعتقد هذا المذهب فهو مؤمن، ونساؤُهم مؤمناتٌ، مُحْقَنو [كذا] الدّماءِ، محقنو الأموال. ومن خالفهم في قولهم واعتقادهم فهو كافرٌ مُشرِكٌ حلالُ الدّم والمال والسَّبْي. ويسمّي بعضُهم بعضًا المؤمنين، والمؤمنات. وزعموا أنّ نساءَ بعضهم حلالٌ لبعض، وكذلك أولادُهم وأبدانهم مباحةٌ من بعضهم لبعض، لا تحظير بينهم ولا مَنْعَ. فهذا عندهم محضُ الإيمان. حتّى لو طلب رجلٌ منهم من امرأةٍ نفسَها، أو من رجلٍ أو من غلامٍ فامتنع عليه فهو كافرٌ عندهم خارجٌ من شريعتهم.

١٩ ـ المصدر نفسه ص ٢٠ ـ ٢٨.

يمضي المَلَطيّ في وَصْف كيف أطلق هؤلاء القرامطةُ العِنانَ لنزواتهم في تمجيد المتَع الحسّيّة وفي الشّذوذ الجنسيّ الأكثر جموحًا [٢٩] بانينَ في أنفسهم على هذا التعريف للإيمان والكفر. ولكن ليس هذا المكانَ المناسب لمتابعة وصفه. وأحسبُ أنّه قيلَ ما يكفي لإظهار أيّة نتائج مصيرية قد تنشأ عن التكفير عندما يُترك حرًّا ومطلقَ العنان. وقد صار مفكّرو الإسلام حالًا شديدي الوَعْي للخطر الذي ينطوي عليه.

٢ ـ نظريّةُ التكفير عند الغزاليّ:

أُشيرَ في القسم الأخير إلى المفكِّر المعتزليّ المُرْدار الذي كان ميّالًا إلى أن يكفِّر الناس جميعًا تقريبًا. ولم يكن أبدًا حالةً استثنائيّة. فضِرار بن عمرو مثلًا، الذي كان إحدى الشخصيات البارزة في التاريخ المبكّر لعلم الكلام الإسلاميّ، يقال إنّه عبّر على نحو صريح عن شكّه في طبيعة الإيمان الذي يفكّر فيه العامّةُ في الأمّة. فقد قال: «لستُ واثقًا، فربّما لا يكونُ في أعماق قلوب العامّة سوى الشِّرك والكفر»[٢٠]. وتتطوّر هذه المسألة فيما بعد إلى مسألة خطيرة في علم الكلام وتثير ثمّة نقاشًا حاميًا جدًّا تحت شعار «الإيمان بالتقليد» أو تكفير العامّة[٢١].

إنّ مسائل من هذا القبيل هي في الأحوال جميعًا مسألةُ نظريةٍ خالصة. ولكن

---

٢٠ ـ كان ضرارٌ معاصرًا للمعتزليّ واصل بن عطاء، مفكّر من القرن الثامن لم يكن من المعتزلة (انظر: الخيّاط، الانتصار، ص١٣٣)، برغم أنّ ابن حزم يعدّه من المعتزلة. ويعدّه البغداديّ رئيسَ فرقة ثانوية مستقلّة سُمّيت بعده: الضراريّة (الفرْق، ص٢٠٢).

٢١ ـ مثيرٌ للانتباه جدًّا الجدلُ الذي أثارته هذه المسألةُ بين الأشاعرة والماتُريديّة. وسيُدرس هذا مفصّلًا في سياق لاحق من وجهة نظر مختلفة نسبيًّا، عندما سنناقش تصوّرَ الأشعريّ للإيمان.

عندما نضع في الحسبان أيضًا فهمَ القرامطة لمفهومي الإيمان والكفر، اللّذين كانا، مثلما رأينا توًّا، مرتبطين ارتباطًا مباشرًا بالحياة العملية الملموسة للناس، لا بدّ لنا من أن ندرك كيف كان الوضعُ خطيرًا وحاسمًا. وقد شعر علماءُ الكلام المتأخرون من مراحل ما بعد الأشاعرة على نحو طبيعيّ بخطورة المسألة. وفي محاولةٍ لتحذير المسلمين من المضيّ قدمًا [٣٠] دونما وعي إلى الحدود القصوى في إدانة نظرائهم المؤمنين، يقول التّفتازاني[٢٢]:

فالقائلُ بكَوْن العبد خالقًا لأفعاله[٢٣] يكون من المشركين دون الموحِّدين، لأنّا نقول: الإشراكُ هو إثباتُ الشّريك في الألوهيّة بمعنى وجوبِ الوجود كما للمجوسيّ، أو بمعنى استحقاق العبادة كما لعبَدَة الأصنام. والمعتزلةُ لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقيّةَ العبد كخالقيّة الله تعالى؛ لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخَلْق الله تعالى، إلّا مشايخَ ما وراء النهر[٢٤] قد بالغوا في تضليلهم في هذه المسألة حتّى قالوا إنّ المجوسيّ أسعدُ حالًا منهم حيث لم يُثبتوا إلّا شريكًا واحدًا، والمعتزلةُ أثبتوا شركاءَ لا تُحصى»[٢٥].

الحاجةُ الضّاغطة إلى كَبْح إساءة استعمال التكفير كان يُشعَر بها في الجهات جميعًا. كان لا بدّ من فِعْل شيء، فِعْلِه ليس فقط عمليًّا بل نظريًّا أيضًا، لأنك إذا ما حاولتَ أن تضع على نحو قسْريّ وغير عقلاني قيودًا على إساءة استعمال التّكفير

٢٢ـ في شرحه على «العقائد النّسفيّة». القاهرة، ط٢، ١٩٣٩م، ص٣٤٣ـ٣٤٤

٢٣ ـ إشارةٌ طبعًا إلى فَرْضيّة المعتزلة في شأن أنّ الإنسانَ خالقٌ لأفعاله، تلك الفرْضية التي تقصد إلى حِفْظ «العَدْل» المطلق لله من مسؤولية خلْق كلّ الأفعال القبيحة التي يقترفها الإنسان.

٢٤ ـ أي الماتريديّة.

٢٥ ـ في جَعْل الناس «خالِقِين» لأفعالهم.

فإنك ستكون قد عملتَ على إثارة مواقف عاطفية إضافيّة وفاقَمتَ الوضع. وابتغاءَ تفادي هذا، لا بدّ من صياغة نظريةٍ صالحة للتكفير على أرضيّةٍ صلبة من العقل والإقناع المنطقيّ. وعلى سبيل المثال النموذجيّ لمثل هذه المحاولة، سنتبنّى هنا النظريّةَ التي قدّمها الغزاليّ في هذه المسألة.

كانت النقطةُ التي انطلق منها هي الوضعَ الباعثَ على الأسى الذي كان يعرض نفسَه أمام عينيه، وهو وضعٌ بدت فيه [٣١] جماعةٌ تُحسّ بأنّها مؤهّلةٌ لتكفير الآخرين. إذ نجده يقول إنّ الحنبليّ يكفِّر الأشعريَّ على أساس أنّ هذا الأخير ينكر، خلافًا لكلام النّبيّ الواضح، «عُلُوَّ الله» و «استواءه على العرش»، بينما الأشعريّ من جهته يكفِّر الحنبليَّ زاعمًا أنّ الأخير ليس سوى مشبِّه anthropomorphist وأنّه يكذّب النّبيّ في القول «لا شيءَ مِثْلُه». والأشعريُّ بالمقابل يكفّر المعتزليَّ قائلًا إنّه يناقض تعليمَ النّبيّ في إنكار «رؤية الله» و «وجود الصّفات الإلهية والعِلْم والقدرة»، لكنّ المعتزليَّ يكفّر الأشعريَّ على نحو دقيق لأنّ القولَ بوجود الصفات (الأَزَلية)، (وهي النظريةُ التي قال بها الأشاعرةُ)، مُساوٍ ببساطةٍ للقول بتعدّد الوجودات الأزليّة وهكذا مُساوٍ لتكذيب النّبيّ في قوله بوحدانيّة الله[٢٦].

في مواجهة مثل هذه الظروف القاسية التي تعتبر فيها كلُّ فرقة نفسَها الممثّلَ الوحيد للحقيقة وتنظر إلى الآخرين جميعًا على أنّهم كفّارٌ، مُفْقِدًا إيّاها البصرَ روحُها الحزبيّ المتعصّب، يبدأ الغزاليُّ بملاحظة أنّه

أحمقُ تامٌّ مَنْ إذا سُئِل أن يقدّم تعريفَه لـ «الكفر» أجاب: «الكفرُ هو كلُّ

---

٢٦ ـ فيصلُ التفرقة بين الإسلام والزندقة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، ١٩٧١ م، ص١٧٥.

ما هو مضادٌ لقول الأشعريّ، أو لقول المعتزليّ، أو لقول الحنبليّ أو على الحقيقة لأيّ قول آخر، (كما يمكن أن تكون الحال)». مِثْلُ هذا الإنسان أكثرُ عمًى من إنسانٍ أعمى، متابعٍ غير مدقّق لشيخ(٢٧).

ثمّ يواصلُ البرهنةَ على حُمْق مثل هذا الموقف بمثال ملموس. يقول: هَبْ أنّه يوجد هنا إنسانٌ من مدرسة الأشاعرة مُصمّم على تكفير كلّ مَنْ يخالف تعليمَ الأشعريّ في أيّة مسألة من المسائل. فهل يكون الباقلّانيّ(٢٨) في نظره كافرًا لأنّه يخالف الأشعريّ في مسألةِ [٣٢] صفةِ «البقاء»(٢٩)، ويقول إنّها ليست صفةً مختلفةً عن الذّات الإلهيّة وعَرَضًا لها؟ من أين يحصل على دليلٍ أنّ رأيَ الأشعريّ هو وحْدَه الصّوابُ بهذا المعنى الصّارم؟ - إن كان الباقلّانيّ كافرًا لأنّه مخالفٌ للأشعريّ في هذه المسألة، ألا يكون ممكنًا على النحو نفسه أن نقول إنّ الأشعريَّ كافرٌ لأنّه مخالف للباقلّانيّ(٣٠)؟

ويواصل الغزاليُّ القول فيقدّم مثالًا أكثر دقةً يتّصل بمسألة الصّفات الإلهيّة، وهي إحدى النّقاط المحورية في علم الكلام الإسلاميّ منذ ظهور المعتزلة (٣١). ويعترف المعتزلةُ بأنّ الله تعالى عالمٌ محيطٌ بجميع المعلومات قادرٌ على جميع الممكنات؛ وإنّما يخالف المعتزليُّ الأشعريَّ في أنّه عالمٌ وقادرٌ بالذّات(٣٢) أو بصفةٍ

---

٢٧ ـ نفسه، ص١٣١.

٢٨ ـ أبو بكر محمّد بن الطّيّب، الباقلّاني (ت ـ ٤٠٣ هـ/ ١٠١٣ م)، واحدٌ من أعظم الأسماء في المدرسة الأشعريّة.

٢٩ ـ يشرح المؤلّف البقاءَ في المتن بقوله: «الوجود الأزليّ» *eternal existence*، ثمّ في هذه الحاشية يشرح «الأزليّ» فيقول إنّه بمعنى *eternal a parte post*، أي: الوجود الذي ليس له نهاية.

٣٠ ـ الغزاليّ، المصدر نفسه، ص١٣٢.

٣١ ـ نفسه، ص١٣٢ ـ ١٣٣.

٣٢ ـ مثلما يعتقد المعتزلة.

زائدة[٣٣]. فلماذا إذًا ينبغي أن نكفّر المعتزلةَ؟ وعن هذا يمكن خَصْمَ المعتزلة أن يجيب: «إنّما أكفِّر المعتزليَّ لأنّه يزعم أنّ الذّات الواحدة تصدر منها فائدةُ العِلْمِ والقدرةِ والحياة. و [أقولُ:] هذه صفاتٌ مختلفةٌ بالحدّ والحقيقة، والحقائقُ المختلفة يستحيل أن توصف بالاتّحاد أو تقوم مقامَها الذّاتُ الواحدة.

ويواصلُ الغزاليّ القولَ: ولكن إذا كنّا سنكفّر المعتزليَّ على أساسٍ كهذا، فسيكون علينا أن نفعل الشيءَ نفسَه إزاءَ الأشعريّ؛ لأنّه يقدّم أحيانًا عباراتٍ مشابهة تمامًا. ففي شأن كلام الله، مثلًا، يقول الأشعريُّ: «إنّ الكلامَ صفةٌ زائدة قائمةٌ بذات الله تعالى؛[٣٣] ومع كونه واحدًا هو توراةٌ وإنجيل وزبور وقرآن، وهو أمرٌ ونهي وخبَرٌ واستخبارٌ». ويعني هذا، في نظر-الأشعريّ، أنّ حقائقَ مختلفةً متّحدةٌ في واحدة لتؤلِّف الكلامَ الإلهيّ. ولكن كيف يمكن الحقيقةَ الواحدةَ ـ التي هي، في هذه الحالة، الكلامُ ـ أن تقبل أحيانًا التصديقَ والتكذيب[٣٤] وأحيانًا لا تقبلُ ذلك؟[٣٥]. ويمكن القولُ باختصار إنّ الغزاليّ يستخلص أنّ من يسارعُ من دون تفكيرٍ إلى تكفير مَنْ يعارضون الأشعريَّ أو أيّ شخص آخر هو جاهلٌ وليس من أهل النّظَر[٣٦].

إنّ أغلاطًا من هذا القبيل، وفقًا للغزاليّ، تأتي أساسًا من سوء فهم أساسيّ لطبيعة التكفير نفسه. فهؤلاء المتكلّمون والفقهاءُ الذين يمارسون التكفير من دون تمييز

---

٣٣ ـ مثلما يعتقد الأشاعرة.

٣٤ ـ كما هي الحال في الكلام الخبريّ.

٣٥ ـ كما هي الحالُ في الكلام الإنشائيّ (الأمر والنهي).

٣٦ ـ المصدر نفسه، ص٢٠١.

يعتقدون أنّ أساس التكفير هو العقلُ. وهم على خطأ[٣٧]. فما الأساسُ الصحيحُ للتكفير إذًا؟ من أيّ نوعٍ من المسائل مسألةُ التكفير؟

وابتغاءَ إعطاء إجابةٍ صحيحة من الوجهة النظريّة لهذا السّؤال، يبدأ الغزاليُّ بإيضاح ما هو متضمَّنٌ حقًّا في الحُكْم: «هذا الإنسان كافرٌ». ويتضمّنُ هذا الافتراضُ جوهريًّا ثلاثة أشياء: أولًا، (في شأن حياته في الآخرة)، أنّ هذا الإنسان سيكون في النّار، خالدًا فيها. ثانيًا، (في شأن حياته في هذه الدّنيا)، أنّ دمَه ومالَه ليست محرّمةً شرعًا، وأنّه لا يجوز له الزواجُ من مُسلمة، وأنّه لا يحميه قانونُ القصاص. ثالثًا، أنّ ما يقوله كَذِبٌ وما إيمانُه سوى جَهْل. ويمكن القولُ بتعبير آخر إنّ تكفير إنسانٍ يعني باختصارٍ أنه يمكن أن يُقتل شَرْعًا، وأن يُنهَبَ مالُه، وأنّه مأذونٌ لأيّ واحد أن يُعلن جهارًا ومن دون أيّ تحفّظ أنّه سيُلقى في النار مُخلَّدًا فيها.

وإذ يُفهَم التكفيرُ على هذا النحو، سيكون جليًّا أنّه مسألةٌ شَرْعيّة أساسًا. أساسُها الوَحْيُ، لا العقل. والحُكْم بأنّ [٣٤] شخصًا ما يمكن أن يُقتل شَرْعًا وعَدْلًا ويُصادَر مالُه، وأنّه يستحقّ تمامًا أن يُعلَن أنّه خالدٌ في النّار، ينتمي إلى مجال الشّرع الإلهيّ. ولكنّه من صميم طبيعة الشَّرْع الإلهيّ أنّه متحرّرٌ على نحو مطلق. ولنقل على نحو دقيق: إنّه في هذا المجال ليس مستحيلًا البتّةَ أنّ الله قد يُعلن أنّ كاذبًا (على الله) وجاهلًا (لِلّه) أو شخصًا يكذب (على النبيّ) سيُدخَل الجنّةَ بدلًا من أن يعاقَب بالنّار، برغم أنّه مستحيلٌ حتّى في حالةٍ كهذه أن يُعْلَن أنّ الكذِبَ هو حقيقةٌ، وأنّ الجهْلَ عِلْم. ويعني هذا ضمنًا أنّ العقلَ في هذا الميدان عاجزٌ تمامًا؛ لا مجالَ له لأن يعمل. كونُ إنسانٍ كافرًا أو مسلمًا

٣٧ ـ نفسه، ص٢١٠.

يَفْصِل فيه فقط شاهدُ الكلامِ المنزَل (أي، إرادةُ الله) أو الاجتهاد، أي المناقشة القياسيّة المستندة إلى الكلام المنزَل. ويمكن القولُ باختصارٍ إنّه مسألةٌ من مسائل الفقه. إذ ليس في مقدورك أن تقول عن شخص إنّه كافرٌ وتدينه بهذه الجريرة بناءً على أنّ عقلك يناقش بهذه الطّريقة[٣٨].

فما المعيارُ الأساسيُّ إذًا الذي نستطيع به أن نحكم حُكمًا صحيحًا على شخص بأنّه كافر؟ المسألةُ يمكن اختصارُها أساسًا بالتعريف الصحيح لـ «الكفر». يمكن تصوّرُ عددٍ من الطّرق لتحديد المفهوم. لكنّه في شأن القصد الحاضر سيكفي تعريفٌ بسيطٌ جدًّا. يقدِّم الغزاليُّ التعريفَ الآتي: «الكفرُ هو تكذيبُ الرّسول عليه الصّلاة والسّلام في شيءٍ ممّا جاء به». وتعني كلمةُ «تكذيب» حرفيًّا «نسبةَ شخصٍ إلى الكذِب»،«اعتبارَ ما يقوله كَذِبًا»، الذي يُضادّ «التصديقَ» الذي يعني حرفيًّا «اعتبارَ شيءٍ صادقًا»، «الإيمانَ»؛ وفي هذا السّياق الخاصّ، يعرّف الغزاليُّ الإيمانَ بأنّه «تصديقُ الرّسولِ في جميع ما جاء به»[٣٩].

هكذا يكون المعيارُ الأساسيُّ الذي نحن في صدده هنا مشروطًا بالقول الفَصْل البسيط: «كلُّ مَنْ يكذِّبُ محمّدًا كافرٌ» مع إدراك أنّنا نأخذ القولَ فقط بمعنى [٣٥] أنّ مِثْل هذا الشخص سيذهب إلى النّار بعد الموت ويخلُد فيها، وأنّه، وهو حيٌّ، حلالٌ دَمُه ومالُه.

الشيءُ الوحيد الذي سيعقِّد المسألةَ هو أنّ هناك درجات كثيرة مختلفة في «الكُفر».

---

٣٨ ـ الغزاليّ، الاقتصاد في الاعتقاد، أنقرة، ١٩٦٢ م، الصفحات ٢٤٢ ـ ٢٤٧. وكتاب الغزاليّ هذا سيُشار إليه فيما سيأتي بـ «الاقتصاد».

٣٩ ـ الفيصل، ص ١٣٤.

ويميّز الغزاليّ بين ستٍّ من مِثْل هذه الدّرجات[٤٠].

١ـ في المقام الأوّل، اليهودُ والنصارى (جنبًا إلى جنب مع من ينتمون إلى بعض الجماعات الدّينية الأخرى، مثل المجوس وعَبَدة الأوثان). وهم مشهورون بتكذيب محمّد. يذكرهم القرآن نفسُه دائمًا بـ «الكافرين»، وهناك أيضًا إجماعٌ متّفق عليه عند عامّة المسلمين على أنّ هؤلاء النّاس كفّار. وهكذا لا يمكن أن يكون هناك سؤالٌ عن تكفير هؤلاء النّاس. هذا «أصلُ» مسألةِ التكفير كلّها، وما الآخرون جميعًا سوى نتائج منطقيّة.

٢ ـ البراهمةُ والدّهريّون. والأوّلونَ لا يكفرون بمحمّد فقط، بل بالرُّسل جميعًا على جهة العموم؛ أي إنّهم ينكرون مبدأ بَعْث الأنبياء نفسه. ولهذا السّبب هم أكثرُ استحقاقًا للتكفير من اليهود والنّصارى. والدّهريّةُ هم أولئك الذين لا يعترفون بوجود خالق للعالَم. ويعني هذا أنّهم لا ينكرون الرّسلَ فقط بل أيضًا مَنْ يُرسِلُ الرّسل نفسَه. وهكذا هم أكثر استحقاقًا للتكفير حتّى من البراهمة.

كلُّ أولئك الذين يدافعون عن أيّة نظريّة تقود ضمنًا إلى إنكار حقيقة بَعْث الأنبياء، خاصةً محمّدًا، يقعون تحت هذا الصّنف الثاني.

٣ ـ الفلاسفةُ يعترفون بوجود الخالق، وبحقيقة رسالة الأنبياء، وبكون محمّد رسولًا ونبيًّا حقيقيًّا. لكنّهم يعترفون بأشياء كثيرة تضادّ على نحو واضح كلماتِ الوَحي. فهم، مثلًا، يزعمون أنّ النبيَّ محمّدًا لم يجرؤ على كشف الحقيقة الحقيقية (التي

---

٤٠ ـ الاقتصاد، الصفحات ٢٤٨ ـ ٢٥٣. وفي الفيصل يكون قانعًا بذِكْر ثلاثة أصناف فقط مستحقّة تمامًا لـ «التكفير»: ١ ـ اليهود والنّصارى، و٢ ـ البراهمة، و٣ ـ الدّهريّة.

تتّفق تمامًا مع تعاليم أرسطو)، و[٣٦] وأخفاها قصدًا خشيةً من أنّ العامّة بما عندهم من ضعف في الإدراك ربّما يسيئون فهمَها ويحرّفونها. ولا بدّ من نسبة الكفر إليهم على نحو واضح ومن دون تردّد.

ويكشف تكفيرُهم عن نفسه على نحو جليّ في النّقاط الثلاث الآتية: آ ـ إنكارهم حَشْرَ الأجساد، ومعاقبةَ (المذنب) بالنّار ومكافأةَ (المؤمن) في الجنّة بالحُور العِين وكلّ ضروب المباهج الحسّيّة؛ ب ـ اعتقادهم أنّ الله لا يحيط عِلْمُه بتفاصيل الأمور في شأن ما يحدث هنا في هذه الدنيا، لأنّ علمه يحيط بالكلّيات فقط، ولأنّ عِلْمَ التفاصيل مقصورٌ على الملائكة في السّماء؛ جـ ـ فَرْضيّتهم أنّ العالَمَ قديمٌ aparte ante ، وأنّ قِدَم الله، تبعًا لذلك، (ليس في الزمان بل) في الرُّتبة والمنزلة مثل تقدّم السَّبب على المسبّب.

هذه النقاطُ الثلاث جميعًا ليست سوى تكذيبٍ واضح لتعليم النبيّ. ويحاول الفلاسفةُ جاهدين بما لديهم من سفسطة إخفاءَه، ولكن من دون طائل.

٤ ـ المعتزلةُ والمجسِّمة وفِرَق أُخَر تقف خارجَ نطاق أتباع أرسطو من المسلمين. وهم يعلنون أنّهم يؤمنون بصِدْق النبيّ وبعَدَم كَذبه حتّى من أجل صَلاح العامّة. وهم يلجؤون في أيّة حال إلى التأويل، أي التفسير المجازيّ للكلام المنزَل، ويرتكبون أخطاءً في تفسير اعتباطيّ من هذا القبيل. وبرغم ذلك، يمكن أن يُسأل جدّيًا عن إمكانيّة نِسْبة الكفر إليهم.

وعلى جهة العموم، يعتقد الغزاليّ أنّ لدينا ميلًا أكبر في مثل هذه الحال إلى عدم ممارسة التكفير. وسيكون من الحكمة لك «أن تكفّ لسانَك عن أهل القِبْلة ما أمكنك ما داموا قائلين: «لا إلهَ إلّا الله، محمّدٌ رسولُ الله»غير مناقضين لها، والمناقضةُ تجويزهم

الكذبَ على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم بعُذْرٍ أو بغير عُذْر؛ فإنّ التكفيرَ فيه خطرٌ والسّكوتَ لا خطرَ فيه»[٤١]. إنّ ذنبَ تَرْكِ [٣٧] ألْفِ كافرٍ أحياءً أقلُّ خطرًا بكثير من ذنب إراقة قطراتٍ قليلة من دَمِ مُسْلِمٍ واحد.

القرآنُ الكريم نفسُه لا يزوّدنا إلّا بالمبدأ الذي يقول إنّ علينا أن نكفّر كلَّ من ينسب الكذِبَ إلى الرّسول، ولا شيءَ وراء ذلك. وإنّ أُناسَ الصّنف الرّابع ليسوا «مكذِّبين» بهذا المعنى. بالإضافة إلى ذلك، ليس ثمّة نصٌّ محدّد لحقيقة أنّ خطأً في التأويل يستلزم تكفيرًا. والخلاصةُ هي أنّ المتكلّمين، باستثناء حالة التكذيب الواضح الصّريح، خاضعون للسّلطان الحامي للاعتراف بالإيمان.

٥ ـ أولئك الذين، برغم أنّهم لا يكذّبون تكذيبًا واضحًا،ينكرون أصلًا دينيًّا عُلِمَ من الرّسول صلّى الله عليه وسلّم بالتّواتر، ويقول الواحدُ منهم: «لا أعلم ما إذا كان هذا يأتي حقًّا من الرّسول أو لا يأتي منه». ومثالُ ذلك إنسانٌ يُصرّ في رأيه على أنّ الصّلوات الخمسَ ليست مفروضةً، مهما حاولنا إفهامَه الحقيقةَ بتقديم الدليل من القرآن والحديث، ويظلّ يقول: «لستُ متأكّدًا من أنّ هذا يُنسب حقًّا إلى رسول الله؛ فربّما يكون تزييفًا مقصودًا». أيضًا الإنسانُ الذي يقول: « أعترفُ بأنّ الحجّ فرضٌ، لكنّني لا أعرفُ أين مكّةُ، وأين الكعبةُ، ولا أعرف ما إذا كان المكانُ الذي يتوجّه إليه النّاسُ في صلواتهم ويحجّون إليه هو فعلًا المكانَ الذي حجّ إليه رسولُ الله وأشار إليه القرآن».

النّاسُ الذين من هذا الصّنف مكذّبون تكذيبًا واضحًا، ومن هنا يستحقّون تمامًا

٤١ ـ الفيصل، ص ١٩٥.

التكفير؛ ذلك أنّ الأحاديث الصحيحة التي ترجع إلى النّبيّ نفسه تكون على نحو طبيعيّ في متناول عامّة النّاس، ناهيك عن العلماء. وقاعدةُ التكفيرِ هذه لا تنطبق في أيّة حال على من كان قريبَ عهدٍ بالإسلام، ولا على من لم يصل إليهم أيُّ حديث خاصّ في شأن المسألة التي هي موضوع البحث[٤٢]. [٣٨] ولا بدّ أيضًا من التمييز فيما يتصل بهذه المسألة بين «الأصول» و «الفروع». كلُّ شيء لا صلةَ مباشرةً له بالله والرّسول واليوم الآخر هو فرع. والقاعدةُ ينبغي أن تكون: «لا تكفيرَ في الفروع أصلًا». فالأنظمةُ في شأن الحجّ والعبادة تنتمي إلى صنف الأصول، أمّا معرفةُ زواجِ محمّد من حَفصةَ ابنةِ عمر مثلًا، ومعرفةُ أنّ الخليفة أبا بكر وُجِد حقًّا.. إلخ، فهي من الفروع، ومن ينكر صِدْق الحديث في هذه المسائل ليس عُرْضة للتكفير. مِثْلُ هذا الإنسان يكون على نحو دقيق موضوعًا لـ «التّخطئة» (في المسائل الفقهيّة)، أو «التّبديع» (كالخطأ المتعلّق بالإمامة، مثلًا). فالإنسانُ الذي يعتقد اعتقادًا خاطئًا في شأن الإمامة ليس كافرًا. فابنُ كيسان[٤٣]، مثلًا، أنكرَ أصْلَ وجوب الإمامة. لكنّ هذا لا يؤلّف سببًا لوجوب تكفيره، لأنّه لا يُفضي إلى تكذيب الرّسول. فابنُ كيسانَ كافرٌ فقط عند متعصّبي الشّيعة الذين يعلّقون أهمّيةً على الإمامة تصل إلى درجة أنّه في عقولهم يكون الإيمانُ بالإمام والإيمانُ بالله على درجة متساوية، ممّا هو منافٍ للعقل طبعًا.

٦ ـ ولا ينبغي أن نكفّر هكذا بسهولةٍ إنسانًا فقط لأنّه ينكر شيئًا أثبتَه الإجماع. وتكفيرُ مثل هذا الإنسان، وفقًا للغزاليّ، أمرٌ مُشكِلٌ جدًّا. وليس من السّهل تقريرُ ما إذا كان إنسانٌ

---

٤٢ ـ الفقرة التي تأتي مستندةٌ إلى كتاب «الفيصل»، ص ١٩٥، أمّا بقيّةُ القسم كلّه التي تعالج الدّرجاتِ الستّ للتكفير فمستندةٌ إلى كتاب «الاقتصاد».

٤٣ ـ توفّي سنة ٣٢٠ هـ / ٩٣٢ م، أو ٢٩٩ هـ / ٩١١ ـ ١٢م.

كافرًا أو غيرَ كافر، إذا لم يعترف بشيء هو تكذيبٌ واضحٌ للرسول ولا ينكر شيئًا أثبتَه حديثٌ صحيحٌ متواترٌ عن الرّسول في مجال «أصول» الإسلام، لكنّه ينكر شيئًا لم يثبته إلّا الإجماعُ ولا يؤيده دليلٌ آخر غير الإجماع. ولسنا متأكدين، يقول الغزاليّ، حتّى من أنّه علينا [٣٩] أن نكفّر النَّظَّامَ المعتزليَّ الذي أوغل أكثر وأنكر حُجّيّةَ الإجماع نفسَها.

هذا التّردّد في تكفير من يشكّ في الإجماع يقوم على حقيقة أنّنا لسنا متأكّدين تمامًا من طبيعة الإجماع من حيث هو حجّةٌ قاطعة. والأمرُ فيه قابلٌ لنقاش جادّ. وشرطُ الإجماع، إن أريد له أن يكون حُجّةً قاطعةً، أن يجتمع أهلُ الحَلّ والعَقْد في صعيد واحد فيتّفقوا على أمرٍ واحد اتفاقًا بلفظ صريح ثمّ يستمرّوا عليه مرّةً عند قوم وإلى تمام انقراض العصر عند قوم. أو يكاتبهم إمامٌ في أقطار الأرض فيأخذ فتاويهم في زمانٍ واحد بحيث تتّفق أقوالُهم اتفاقًا صريحًا حتّى يمتنع الرّجوعُ عنه والخلافُ بعدَه.

وهذا ممكنٌ نظريًّا، أمّا ممارسةً وتطبيقًا فعصيٌّ جدًّا تحقيقُه إن لم يكن مستحيلًا البتّة. زيادةً على ذلك، حتّى بعد حصول إجماعٍ من هذا القبيل،تظلُّ هناك مسألةُ ما إذا كنّا قادرين بحقّ على تكفير إنسانٍ يخالفه، لأنّه ممكنٌ تمامًا أنّ أهلَ الحَلّ والعَقْد المستفتَيْن قد اتّفقوا مصادفةً، وأنّ بعضَهم ربّما ينسحب من الإجماع لاحقًا. لكنّ انسحابَ واحدٍ فقط كافٍ لإبطال الإجماع. بالإضافة إلى ذلك، كيف يمكن أن نتوقّع أنّ كلّ واحدٍ يعرف مباشرةً الإجماعَ على المسائل كلّها؟ سنعرف نقاطَ الاتّفاق والاختلاف بين أهل الحَلّ والعَقْد في الزمان الماضي تدريجيًّا وشيئًا فشيئًا، من خلال عملية طويلة من الدّارسة والمراجعة. بتعبيرٍ آخر، هناك دائمًا كثيرٌ من الناس لا يأتيهم الإجماع. فإذا ما فعلَ مِثْلُ هذا الشّخص، أو قال، شيئًا مخالفًا للإجماع، فإنّه لا يكون إلّا «جاهلًا» أو

«مُخطئًا»؛ يقينًا لن يكون مكذّبًا. وما لم يحصُلْ تكذيبٌ، فلا يمكن تكفيرُه.

ما تقدَّم هو نَقْلٌ حَرْفيّ تقريبًا لفَصْل كامل في كتاب «الاقتصاد» وكتاب «الفيصل»، يعالج مسألةَ التكذيب.

[٤٠] ما يريد الغزاليُّ أن يفعله هنا هو، كما أسلفتُ، أن يضبط ويكبح جماحَ الاستعمال المفرط والمتهوِّر للتكذيب بين المسلمين كلّ منهم للآخر. النّظريّةُ كلّها مبنيّةٌ، ليس من أجلها هي، بل على نحو واضح تمامًا بقَصْد تقديم قاعدةٍ عملية للتصرّف الصحيح والمعقول في مسائل تتعلّق بمواقف عَقَديّة. وهذا مبعثُ أنّ النّظريّةَ مبنيّةٌ على مبدأ بسيط جدًّا، وهو أنّ التكفير ينبغي أن يطبَّق حَصْرًا عندما يكون هناك تكذيب.

هذا المبدأُ البسيط، في أيّة حال، أثار مسألةً نظريّةً خطيرة جدًّا في شأن ممارسة التأويل؛ ذلك لأنّه عند عدد كبير من المفكّرين المسلمين لم يكن التأويلُ سوى حالة واضحة جدًّا من حالات التكذيب إزاء الله والرّسول[٤٤]. ويخصّص الغزاليّ حيزًا واسعًا في كتاب الفيصل لهذه المسألة. لكنّ الدّخول في تفاصيل نظريّته سيمضي بنا بعيدًا جدًّا عن مجال الدّراسة الرّاهنة. وسنكون راضين بأن نقدّم هنا بعضَ النقاط الأكثر صلةً بالموضوع[٤٥].

والآن فالتأويلُ هو تفسيرٌ «مجازيّ» ـ أو علينا أن نقول «غير حَرْفيّ» ـ للنصوص المقدّسة، في كلٍّ من القرآن والحديث. والنقطةُ الأساسية التي يقدّمها الغزاليُّ هي، في المقام الأوّل، أنّ كلَّ تأويلٍ ليس لزامًا أن يكون كفرًا. فالإنسانُ لا يكون هكذا ببساطة

---

٤٤ ـ لا يتعمّق كتابُ الاقتصاد في هذه المسألة. وما سيأتي مستندٌ إلى كتاب الفيصل، ص٢٠٠.

٤٥ ـ الفيصل، الصّفحات ١٧٥ ـ ١٩٩.

كافرًا لأنّه استعملَ التأويل في تفسير الكلمات المقدّسة. وهكذا طالما أنّه يلتزم بالمعيار الصّحيح في التفسير غير الحَرْفيّ لا يمكن أن يُكفَّر. والحقيقةُ أنّ الغزاليّ يتبنّى الموقفَ الذي يذهب إلى أنّه لا أحدَ، بل حتّى لا مسلمَ واحدًا، يستطيع أن يعمل تمامًا من دون تأويل. وحتّى أحمدُ بن حنبل، الذي كان مسلَّمًا بأنّه أبعدُ ما يكون عن ممارسة التأويل، كان عليه أن يلجأ إليه أحيانًا. «فقد سمعتُ الثّقات من أئمّة الحنابلة ببغداد يقولون إنّ أحمدَ بن حنبل رحمه الله صرّح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط، يضيف الغزاليّ، لأنّه لم يكن ممعنًا [٤١] في النظر العقليّ، وإلّا وجدَ نفسَه مضطرًّا إلى بَسْط التأويل إلى عدد وافر من الأحاديث الأُخَر.

أوّلُ الأحاديثِ الثلاثة المقصودة هنا، ولنقدِّم هنا مثالًا حيًّا، الحديث: «الحجرُ الأسودُ يمينُ الله في الأرض». كلمةُ «يمين» ينبغي أن تُفهم مجازيًّا، وليس حَرْفيًّا؛ ذلك لأنّ أيّ تفسير حَرْفيّ لا بدّ من أن يُفضي إلى نمط فَجّ من التّجسيمية anthropomorphism. فالإنسانُ عادةً يقبِّل يمينَ مَنْ يريد التقرّبَ إليه. كذلك يقبِّل المسْلِمُ الحجرَ الأسود تقرّبًا إلى الله. وفي هذا المعنى يكون الحجرُ الأسودُ شبيهًا باليمين، «لا في ذاته ولا في صفات ذاته ولكن في عارضٍ من عوارضه»، فسُمِّي لذلك «يمينًا»، فقط بهذا المعنى. ويلاحظ الغزاليُّ أنّه، من بين الوجوه الممكنة للتأويل، يمثِّل هذا الوجْهَ الأبعد عن الفَهْم «الحَرْفي» للكلمات. «فانظرْ كيف اضطُرّ إليه أبعدُ الناسِ[٤٦] عن التأويل».

الشرطُ الأساسيّ للممارسة الصحيحة للتأويل هو أنّه ينبغي أن يكون هناك برهانٌ

---

٤٦ ـ أي ابن حنبل.

محدَّد يُظهِر استحالةَ التفسير الظاهر. ومَنْ يضع يدَه على كلمات الوحي، خاصّةً تلك التي تمثّل مفهوماتٍ أساسيّة للإسلام، ويغيّر الظّاهرَ من خلال تفسير اعتباطيّ، من دون أيّ برهان، ينبغي أن يكفَّر حالًا. والفلاسفةُ الذين، بسفسطتهم، يحاولون إنكارَ الحقيقة الحَرْفية لحَشْر الأجساد ينبغي تكفيرُهم، إذ لا برهانَ على استحالة ردّ الأرواح إلى الأجساد في الآخرة. كذلك فإنّ التفسيرَ المجازيّ للجنّة والنّار والتعابير الأُخرويّة عُرضةٌ للتكفير. وهذه جميعًا مسائلُ أثبتَها إثباتًا راسخًا تقليدٌ متواتر، ولا تأذن بالتأويل، لأنّه لا يمكن تصوّرُ أنّ أيَّ برهانٍ ينبغي أن يوجد [٤٢] لصالح تفسيرٍ مجازيّ، الأمرُ الذي سيعني، في هذه الحالات، إنكارًا صريحًا لحقائق الآخرة.

ولكن في حال أنّ مفهومًا مفتاحيًّا يأذن جوهريًّا بمثل هذا التفسير، حتّى إن كان تأويلاً بعيدًا جدًّا عن التفسير الحَرْفيّ، علينا أن نفحص برهانَه بعناية. فإذا ما وجدنا البرهانَ مُقنعًا، فعلينا أن نعترف به. ومهما يكن، فإنّه حتّى في حالاتٍ من هذا النّوع، إذا كان من المرجَّح أنّ اعترافَنا الصّريحَ بمثل هذا التأويل سيضرّ في اعتقاد العوامّ أكثرَ مما ينفعه، فإنّ إظهاره سيكون «بِدْعة». وإن لم يكن البرهانُ قَطْعيًا لكن يفيد ظنًّا غالبًا وكان مع ذلك لا يُعلم ضررُه في الدّين فهو بِدْعةٌ وليس بكفر. ونَفْيُ المعتزلة رؤيةَ الله يومَ البعث مثالٌ في هذا الشأن. وأمّا ما يظهر له ضررٌ في الدّين فيقع في محلّ الاجتهاد[٤٧] والنّظَر؛ فيحتمل أن يكفَّر ويحتمل أن لا يكفَّر اعتمادًا على رأي المجتهد.

عندما يكون التأويلُ المقترحُ اعتباطيًّا تمامًا ويتجاوز حدودَ اللّغة العربيّة، يكون طبعًا كُفرًا صريحًا ومَنْ يقترحه يكون «مكذّبًا»، أي كافرًا. بعضُ الباطنية، مثلًا، يفهم كلمةَ

٤٧ ـ أي إنّ اللجوء ينبغي أن يكون إلى رأي عالِم مجتهد لديه أهليّةُ إقرار الأحكام.

«واحد» في القول: «الله تعالى واحدٌ» بمعنى أنّه يعطي الوحدةَ ويخلُقها، وكلمةَ «عالِم» بمعنى أنّه يعطي العِلْمَ لغيره ويخلُقه، وكلمةَ «موجود» بمعنى أنّه يُوجِد غيره، وبذلك ينكر أنّ اللهَ واحدٌ وعالِمٌ وموجود. وعندما يمضي التأويلُ إلى هذا الحدّ لا يعود تأويلًا؛ ذلك لأنّ كلمة «واحد» في العربيّة لا يمكن أن تعني «إيجاد الوحدة». وما هذا إلّا كفر.

** ** **

الفصلُ الثّالث ـ مرتكبُ الكبيرة (الفاسق)

١ ـ مفهومُ الكبيرة:

[٤٣] أثار الخوارجُ أسئلةً مختلفة حول مفهوم «الكُفْر» الأساسيّ. وبرغم أنّ معظم الأسئلة ظلّت ذاتَ أهمّية عمليّة أكثر من أن تكون ذاتَ طبيعةٍ نظريّةٍ صِرْف وكلامية [نسبة إلى علم الكلام]، أعطت دافعًا قويًّا لتطوّر التفكير الكلاميّ بين المسلمين ومن ثَمَّ صارت الأصْلَ لعدد كبير من المفهومات الكلاميّة المهمّة. كان أحدَها «التكفيرُ» الذي درسناه في الفصل السابق. وفي هذا الفصل سنختار موضوعًا للدّرْس مفهومًا مفتاحيًّا آخر، هو «الكبيرة»، الذي جيء به إلى واجهة الاهتمام في الجماعة المسلمة بفضل ما فعله الخوارجُ وقالوه.

مفهومُ الكبيرة له أساسُه النّصّيّ المقدّس في القرآن؛ تحديدًا في سورة الشورى، الآية ٣٧، وكلمةُ كبائر (جمع كبيرة) تأتي بمعنى «الذّنوب الخطيرة»[1]. وتعني كلمةُ «كبيرة» حَرْفيًّا big أو great [في الإنكليزية]. وإذا كانت هناك ذنوبٌ «كبيرة» أو كبائر فعلينا منطقيًّا أن نفترض أنّ هناك أيضًا ذنوبًا «صغيرة» أو صغائر؛ لأنّ مفهوم الذّنب«الكبير»أو الكبيرة سيكون من دون معنى إذا لم يتغاير مع مفهوم الذنب «الصغير» أو الصّغيرة. وهكذا فإنّ التمييز بين الكبائر والصغائر نفسَه يستند، وإن يكن على نحو غير مباشر، إلى أساس نصّيّ قرآنيّ.

والمسألةُ الحقيقيّةُ تبدأ، في أيّة حال، عندما يبدأ المرءُ بالسّؤال في وضع عمليّ عمّا إذا كان فِعْلٌ من الأفعال ينبغي أن يصنَّف تحت واحدٍ أو آخر من الصّنفين. فشُربُ الخمر،

---

١ ـ «والذين يجتنبون كبائرَ الإثم...».

مثلًا [٤٤]، هو ذنبٌ يقينًا لأنّه فِعْلُ معصيةٍ لأَمْر الله. ولكن هل هو «كبيرةٌ» أو «صغيرة»؟ شيءٌ واحدٌ فقط ثابتٌ يقينًا: الشّرْكُ الذي يعني، كما رأينا فيما تقدّم، «إشراكَ أيّ شيء مع الله»، أي الإيمان بعدّة آلهة polytheism أو عبادة الأوثان idolatry ، ذنبٌ كبير لا يُغفَر. والقرآنُ يوضح هذا بعيدًا عن أيّ شكّ عندما يعلن[٢] «إنّ اللهَ لا يغفرُ أن يُشْرَكَ به ويغفرُ ما دون ذلك لمن يشاء». ولكن هل نحن على حقّ حين نرى أنّ هذا يعني أنّ الشِّرْكَ هو الكبيرةُ الوحيدة، وتبعًا لذلك، أنّ أيَّ شيء غير ذلك (ما دون ذلك) هو صغيرة؟ أو هناك كثير من الكبائر غير الشِّرْك؟ وإذا ما كان الأمرُ كذلك، أين نرسم خطَّ الحدود بين الصّنفين؟ لا يوضح القرآنُ هذه المسألةَ على نحو جليّ.

بسّط متطرِّفو الخوارج، الأزارقةُ كما رأينا، المسألةَ بأن أعلنوا أنّ كلَّ من لم ينضمّ إلى معسكرهم آثِمٌ بالشِّرْك. وهذا، في أيّة حال، لم يحلّ المسألةَ على نحو مُرْضٍ البتّة.

مفهومُ الذّنبِ نفسُه ليس عصيًّا على التحديد في الإسلام. يقترح القرآنُ أنّ المذنبَ هو مَنْ يعصي أوامرَ الله. الذّنبُ، بتعبير آخر، عملٌ من أعمال المعصية، مضادٌّ لـ «الطّاعة». المفهومُ الإسلاميّ للذنب قائمٌ على هذا التضادّ.

تعني الطّاعةُ أن يعملَ الإنسانُ وفقًا لما أمرَهُ به إنسانٌ آخر. وكلُّ من يفعلُ ذلك يكون «مُطيعًا». وتبعًا لذلك، تعني المعصيةُ أن يعمل الإنسانُ عكسَ ما أُمِرَ بأن يعمله، ويفعل ما حُرِّم عليه أن يفعلَه[٣].

المشكلةُ هي أنّ «معصيةَ» الله تبدو تنطوي على درجات كثيرة. وبتعبيرٍ أكثر

---

٢ ـ القرآن، النساء، الآية ١١٦.

٣ ـ البغداديّ، أصول الدّين، الصفحات ٢٥١ ـ ٢٥٢.

وضوحًا، برغم أنّ الشِّرْكَ وشُرْبَ الخمر، مثلًا، كليهما عَمَلا «معصيةٍ» من دون شكّ، من الصعب [٤٥] أنْ نفترض أنّهما يمثّلان الدّرجة نفسَها تمامًا من الذّنب.

هذا الوضعُ يُعكَس في الحديث. فإنّ حديثًا مشهورًا رواه عبدُ الله بن مسعود يقول(٤):

«سَأَلْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى الله عليه وسلَّم: أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ (٥) عِنْدَ اللهِ؟ قَالَ أَنْ تَجْعَلَ للهِ نِدًّا وَهُوَ خَلَقَكَ». قَالَ: قُلْتُ لَهُ: إِنَّ ذَلِكَ لَعَظِيمٌ. قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ ـ قَالَ «ثُمَّ أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ مَخَافَةَ أَنْ يَطْعَمَ مَعَكَ». قَالَ: قُلْتُ: ثُمَّ أَيٌّ؟ ـ قَالَ: «ثُمَّ أَنْ تُزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ».

وجديرٌ بالانتباه أنّه في الحديث المستشهَد به هنا، ليس ثمّة تمييزٌ بين الذّنبِ الدّينيّ الصّرف (أي ذنب الشِّرْك) وجرائمَ تنتمي إلى مجال العلاقات الإنسانية في المجتمع. فهذه جميعًا ذنوبٌ «كبيرة»، والاختلافُ فيما بينها بالدّرجة أكبرُ منه في الطبيعة. ويُعدّ هذا الحديثُ عند فنسنك Wensinck (٦) ممثّلًا للمرحلة الأولى في تطوّر مفهوم الكبيرة.

المرحلةُ الثانية، في رأيه، يمثّلها الحديثُ رقم ١٤٤ في الكتاب نفسه، وفيه تُعدّ سبعُ كبائر. في هذه المرّة، الكلمةُ المستعملة فعليًّا في «الذّنوب الكبيرة» هي «المُوبِقاتُ» التي تعني حَرْفيًا «المُهْلِكات»، أي تلك الذّنوب التي تؤدّي إلى الهلاك. الفكرةُ الأساسية هي بوضوح فكرةُ الكبيرة نفسها. والسّبعُ الموبقاتُ المذكورةُ هي: ١ ـ الشِّرْك، ٢ ـ السِّحر،

---

٤ ـ مسلم، الصحيح، باب الإيمان، رقم ١٤١.

٥ـ اعتمد المؤلّف رواية للحديث جاء فيها قولُ ابن مسعود هكذا «أيُّ الذنبِ أكبرُ؟»، وعلّقَ على ذلك بالقول: علينا أن نلاحظ أنّ كلمةَ «كبيرة» نفسَها مستعملةٌ هنا. وفي روايةٍ أخرى تُستعمل كلمةٌ أخرى «عظيم» بالمعنى نفسه. وفي شأن استعمالٍ مثير لكلمةِ «عظيم» بمعنى «شيء مُخزٍ»، «شائن» انظر: ديوان الحماسة، القاهرة، ١٩٥١م *CDXXVI*، البيت ٢. القرآنُ أيضًا يستعملها في هذا المعنى، الأحزاب، الآية ٥٣.

٦ـ *Muslim Creed, p39.*

٣ ـ قتْلُ النفس التي حرّم الله إلّا بالحقّ، ٤ ـ أكْل مالِ اليتيم، ٥ ـ الرّبا، ٦ ـ تولية الدُّبر في المعركة، ٧ ـ قَذْف المحصنات الغافلات.

وهكذا يكون واضحًا، منذ البدايات الأولى، أنّ الشِّرْك عُدَّ [٤٦] بإجماع الآراء ليس فقط «كبيرةً» بل أكبرَ الكبائر. ولم يُشكّ في هذا في تاريخ علم الكلام. لكنّ هذه كانت تقريبًا أيضًا النقطةَ الوحيدة للاتفاق التّامّ بين مفكّري الإسلام. وفيما عدا هذا، سلكَ كلٌّ السّبيلَ الذي شاء، وانقسم الرأيُ.

ولم يكن الخوارجُ، الذين درسْنا فِكْرهم في الفصول السّابقة، جاهلين التمييزَ بين الكبائر والذّنوب الصّغيرة أو اللَّمَم. والنَّجَداتُ منهم، مثلًا، كانوا على أنّ الكبائرَ كُفْرٌ ومن يرتكبونها سيخلدون في النّار، أمّا من لم يرتكبوا إلّا الصّغائر فسيعاقبون، غير مخلَّدين، ربّما في النّار، وربّما لا، لكنّ التمييزَ نفسَه لم يفصِّله الخوارجُ على المستوى النّظريّ. ومثلما لاحظنا أكثر من مرّة، كانوا مهتمّين بالنتيجة العملية المباشرة لارتكاب إنسانٍ كبيرةً أكثر كثيرًا منه بمسألة كيف نحدّدُ مفهومَ الكبيرة نفسَه. ومَن ارتكبوا كبيرةً، مهما كانت، يُخْرَجون من الأمّة لأنهم لم يعودوا مسلمين؛ هم كفّارٌ (أو مشركون)، وهم لذلك عُرْضةٌ للقَتْل بحقّ. هذه التّسويةُ بين الكبيرة والكُفْر، مع كلّ نتائج التسوية، سيطرت على تفكيرهم. في شأن البنية المفهوميّة للكبيرة، لم يتحمّلوا عَناءَ تحليلها نظريًّا.

قدّمَ المرجئةُ، الذين جاؤوا بعد الخوارج في تاريخ علم الكلام الإسلاميّ، إسهامًا واضحًا في تطوّر التفكير الكلاميّ بين المسلمين بالتنظير لمسألة مفهوم «الإيمان»، كما سنرى عمّا قريب. ولكن لا يبدو أنّهم قدّموا أيّ إسهام كبير في شأن مفهوم الكبيرة.

يكتب الأشعريّ عن المرجئة قائلًا[٧]:

واختلفت المرجئةُ في الصّغائر والكبائر على مقالتين: فقالت الفرقةُ الأولى: كُلُّ معصيةٍ [٤٧] فهي كبيرةٌ (كان هذا رأيَ بشرٍ المريسيّ[٨] وآخرين). وقالت الفرقةُ الثانية: المعاصي منها كبائرُ ومنها صغائر.

أمّا وراء هذه النقطة فلا يعطينا الأشعريّ أيّ خبر، إلّا في شأن عدد من المسائل اليسيرة الشأن. فهو يلاحظ، مثلًا، أنّ الرأي كان منقسمًا بين المرجئة على قسمين في مسألة معاصي الأنبياء. قالت الفرقةُ الأولى: معاصيهم كبائر. وجوّزوا على الأنبياء فِعْلَ الكبائر من القَتْل والزِّنا وغير ذلك. وقالت الفرقةُ الثانية: معاصيهم صغائرُ، ليست بكبائر[٩].

أدركَ المعتزلةُ على جهة العموم الاختلافَ الأساسيّ بين الكبائر والصغائر. وقد شرح بعضُهم هذا الثنائيَّ المفهوميّ بالقول:

قال قائلون منهم: كُلُّ ما أتى فيه الوعيدُ فهو كبير، وكُلُّ ما لم يأتِ فيه الوعيدُ فهو صغير. وقال قائلون: كُلُّ ما أتى فيه الوعيدُ فكبير وكُلُّ ما كان مِثْلَه في العِظَم فهو كبير، وكُلُّ ما لم يأتِ فيه الوعيدُ، أو في مثله، فهو يجوز أن يكون كُلُّه صغيرًا، ويجوز أن يكون بعضُه كبيرًا وبعضُه صغيرًا، وليس يجوز أن لا يكون صغيرًا ولا شيئًا منه. وقال جعفر بن مُبَشِّر، وهو من مدرسة بغداد، كُلُّ عَمْدٍ كبيرٌ، وكُلُّ مرتكبٍ لمعصيةٍ متعمّدًا لها فهو مرتكبٌ لكبيرة[١٠].

٧ـ مقالات، ص ١٥٠.

٨ ـ في شأن هذا المفكّر من المرجئة سيُقال أكثر في الفصل الآتي.

٩ ـ المصدر نفسه، ص١٥١.

١٠ ـ هذا المقطعُ مأخوذٌ من : الأشعريّ، المصدر نفسه، ٢٧٠ ـ ٢٧١.

كان لدى الجُبّائي شيءٌ مختلفٌ نسبيًّا يقوله في شأن الاختلاف بين هذين النوعين للذّنب[١١]:

[٤٨] وكان الجُبّائيّ يزعم أنّ من الذّنوب صغائر وكبائر، وأنّ الصغائر يُستحق غفرانُها باجتناب الكبائر، وأنّ الكبائرَ تُحبِط الثّوابَ على الإيمان، واجتنابَ الكبائر يُحبط عقابَ الصغائر. وكان يزعم أنّ العزمَ على الكبير كبيرٌ، والعزْمَ على الصغير صغيرٌ، والعزْمَ على الكفر كفرٌ. وكذلك قولُ أبي الهُذَيل، كان يقول في العازم: إنّه كالمُقْدِم عليه.

يشير التشديدُ على «العَزْم» إلى الأهمية التي علّقها المعتزلةُ على النّيّة في الأعمال الأخلاقيّة الدّينية. وقبْلَ المعتزلة، في أيّة حال، كان المرجئةُ قد قدّموا نوعًا من نظريّة التحريض في الأخلاق، كما سنرى في الفصل اللاحق. وفي دراسة الدّكتور ألبير نادر النظامَ الفلسفيّ عند المعتزلة[١٢] يلفت الانتباهَ إلى السَّبْق المعطى في نظريّة الذّنب عند المعتزلة للشريعة العقليّة على الشّريعة النبويّة، مؤكّدًا ذلك تأكيدًا قويًّا ناظرًا إليه على أنّه خصيصةٌ بارزة أخرى لهذه النظريّة. ويُوضِح الدكتور نادر أنّ ارتكاب الكبيرة يعني، في نظام المعتزلة، انتهاكَ شيءٍ حَكَمَ العقلُ بأنّه حَسَنٌ. و«المعصيةُ» تعني هنا في المقام الأوّل «معصيةً للقانون الطبيعيّ للعقل». وهذا التفسيرُ ينسجم على نحو ملحوظ جدًّا والاتّجاهَ العامّ لفكر المعتزلة. وبرغم ذلك فإنّ كلمات الأشعريّ المقتبَسَةَ قبْلُ في شأن جَعْل المعتزلة «الوعيدَ» المعيارَ الأساسيّ لـ «الكبائر» و «الصغائر» تبدو تُظهر أنّ المسألةَ لم تكن في الواقع بسيطةً إلى هذا الحدّ.

ومهما يكن الأمرُ، فإنّه من الواضح أنّه حتّى مفكّرو المعتزلة لم يقدّموا نظريّةً مُحكمةً

---

١١ ـ نفسه، ص ٢٧٠.

١٢ ـ فلسفة المعتزلة، ٢، ١٩٥١ م، الصفحات ١١١ ـ ١١٢.

ومُتقتنةً لـ»الكبيرة».

كانت لديهم مسألةٌ مهمّةٌ جدًّا شغلت أذهانَهم فيها [٤٩] يتّصل بمفهوم الكبيرة. وسندرس هذه المسألةَ في النصف الثاني من هذا الفصل.

ولكن قبل أن نلتفت إليها، سنقدِّم هنا ترجمةً إنكليزيّة لمقطعٍ كامل من كتاب أبي عَذْبة الشهير[١٣]، سيُمدّنا بصورةٍ دقيقة تمامًا تُظهِر إلى أيّ مدى ذهب الناطقُ الفكريّ بلسان الجماعة المسلمة الأوسع نطاقًا في التنظير على نحو منظّم في هذه المسألة:

والكبيرةُ ما أوجبَ الشّارعُ الحدَّ عليه. فأكبرُ الكبائرِ الإشراكُ بالله تعالى، وأدناها شُرْبُ الخمر. وزاد بعضُهم «وما أصرَّ على صغيرةٍ» بناءً على ما ورد في الخبر «لا كبيرةَ مع الاستغفار ولا صغيرةَ مع الإصرار». وزاد بعضُهم وقال: «ما أوعدَ عليه الشارعُ بخصوصه بالنّار».

و ما ورد في الخبر من الأعدادِ كقوله صلّى الله عليه وسلّم: «اتّقوا السّبعَ الموبقات[١٤]» وغيرِه فإنما هو بحسب استدعاء الحاجة في ذلك الوقت إلى ذِكْر ذلك المقدار، نظرًا إلى حالِ السّائلِ أو غيرها مما كان سببَ ورود الخبر، لا الحصْر».

هناك رجلٌ أعدّ تصنيفًا للكبائر وفقًا لأعضاء الجسم. إنّه الشيخ أبو طالب المكّيّ[١٥].

[٥٠] وتمضي نظريّتُه على النحو الآتي:

١٣ ـ الروضة البهيّة فيما بين الأشعريّة والماتريديّة، حيدر آباد، ١٩٠٤ م ، ص٦٠[وقد أثبتنا نحن الأصل العربيّ ـ المترجم].

١٤ ـ انظر قبلُ، ص ٣٧.

١٥ ـ أبو طالب المكّي (تـ ٩٩٦ م)، مؤلّف كتاب «قُوت القلوب» الشهير.

الكبائرُ سبع عشرة في العِدّة:

آ ـ أربعة من أعمال القلوب وهنّ: ١ ـ الشِّرْك بالله تعالى، ٢ ـ والإصرارُ على معصية الله تعالى، ٣ ـ والقنوط من رحمة الله تعالى، ٤ ـ والأَمْنُ لمكر الله تعالى.

ب ـ وأربعة في اللّسان وهنّ:

٥ ـ شهادة الزّور، ٦ ـ وقَذْف المحصن وهو الحُرّ البالغ المسْلم، ٧ ـ واليمين الغموس؛ وهي التي تُبطِل بها حقًّا أو تُحقّ بها باطلًا، ٨ ـ والسِّحْر.

جـ ـ وثلاثةٌ في البطن وهي:

٩ ـ شُرْبُ الخمر والسُّكْر من الأشربة، ١٠ ـ وأكْلُ مال اليتيم ظُلمًا، ١١ ـ وأكْلُ الرّبا وهو يعلم.

د ـ واثنتان في الفَرْج وهما: ١٢ ـ الزّنا، ١٣ ـ وأن يعمل عملَ قوم لُوط في الأدبار.

هـ ـ واثنتان في البدن وهما:

١٤ ـ القَتْل، ١٥ ـ والسّرقة.

و ـ وواحدة في الرّجلين، وهي:

١٦ ـ الفِرارُ من الزّحف.

ز ـ وواحدة في جميع الجسد وهي:

١٧ ـ عقوق الوالدَيْن.

ومتى عرفتَ ما الكبيرة، (عرفت لزامًا ما الصغيرة:) أيّ ذنب ليس كبيرة هو صغيرة.

٢ـ مرتكبُ الكبيرة:

ما تقدّم، فيما أحسبُ، أوضحَ أنّ المتكلّمين الأوائل لم يُحكِموا كثيرًا نظريةَ الكبيرة. لم يُعنَوا بتحليل مفهوم الكبيرة نفسه لأنّ اهتمامهم الكبير يقع في مكان آخر. أما وقد تركوا هذا المفهومَ في حالة غائمة نسبيًّا، انهمكوا في المقام الأوّل وعلى نحو فعّال في مناقشة مسألة الوضع الدّقيق لذلك الإنسان الذي، ضمنَ الجماعة المسلمة، ارتكب كبيرةً من الكبائر. ويمكن القولُ بتعبير آخر إنّ مرتكبَ الكبيرة، وغير الكبيرة، كان عندهم المفهومَ المفتاحيّ في تفكيرهم. هل المسلمُ الذي ارتكبَ كبيرةً ما يزال مسلمًا حقًّا؟ إن لم يكن الأمرُ كذلك، فكيف يكون علينا أن نصنّف مِثْلَ هذا الإنسان؟ هذه كانت الأسئلةَ المحوريّة. ويمكن القولُ على نحو واضح إنّ هذا ليس سوى استمرار وتطوّر نظريّ أبعد للمسائل الحيويّة التي أثارها الخوارجُ بهذه الطّريقة المرعبة الوحشيّة.

وتَظهرُ أربعةُ تفسيرات مختلفة لمرتكب الكبيرة في التاريخ الأوّل لعِلْم الكلام الإسلاميّ:

[٥١] ١ ـ هذا الإنسانُ كافرٌ صريحٌ أو حتّى مُشْركٌ (الخوارج).

٢ ـ ما يزال مسلمًا، مؤمنًا (المرجئة، ثمّ فيما يبدو، أهل السّنّة).

٣ ـ ليس مسلمًا وليس كافرًا، بل هو في منزلةٍ بينَ المنزلتَيْن (المعتزلة).

٤ ـ هو منافقٌ (الحسنُ البصريّ).

ولندرس الآن هذه الفَرْضيات الأربع تفصيلًا. فَرْضيّةُ الخوارج نوقشت قبْلُ في الفصلين السابقين. وأوجَزُ الصِّيغ وأكثرُها قبولًا هي: «مَن ارتكب ذنبًا فهو كافر»

(البغداديّ)[١٦]، أو «مَن ارتكب كبيرةً، بل صغيرةً، فهو كافر» (التّفتازانيّ)[١٧]. وابتغاء الدّقة نقول إنّ مِثْلَ هذه الصّيغة لا تطابق تمامًا الواقعَ التاريخيّ، فلم يحدث أن يتّفق الخوارجُ جميعًا فيما بينهم على هذه المسألة. ومثلما رأينا، كان هناك انشعابٌ مهمٌّ في الرأي فيما بينهم. ويزعم البغداديُّ نفسُه مباشرةً بعد إعطاء الصّيغة السابقة أنّ الأزارقةَ تبنّوا فكرةَ أنّ مرتكبَ الكبيرة لم يكن إلّا كافرًا بل مشركًا، بينما أعلنَ النَّجَداتُ أنّ مرتكبَ الكبيرة لم يكن إلّا كافرَ «نِعمةٍ» ـ أي كافرًا بمعنى مَنْ لا يشكر نعمةَ الله عليه وليس مشركا. ويمكن أن نضيف إلى هذا الخبرَ الآتي الذي يقدّمه ابنُ حزمٍ[١٨]. يقول ابن حزم إنّ الصُّفْرية، وهم فرعٌ من الخوارج، يعتقدون أنّه عندما يكون الذّنبُ المرتكَبُ كبيرًا يكون صاحبُه مشركًا على غرار أيّ عابدٍ للأصنام، أمّا عندما يكون ذنبًا صغيرًا فإنّ صاحبه لا يكون حتّى كافرًا. وعند الإباضيّة، يواصلُ ابنُ حَزْمٍ القولَ، حتّى عندما يكون الذنبُ المرتكَبُ كبيرةً، يكون الإنسانُ كافرَ «نعمةٍ»، وتُعدّ علاقاتُ التّوارث والزّواج بينه وبين المسلمين الآخرين شَرْعيّة، ولا تكون ذبيحتُه حرامًا. ولنقلْ على نحو دقيق، ليس هو مؤمنًا خالصًا ولا كافرًا خالصًا.

وبرغم ذلك علينا أن نعترف، على الجملة، ومنظورًا إلى الأمر من [٥٢] بُعْدٍ معيَّن، بأنّ صيغةَ البغداديّ أو التّفتازانيّ القصيرةَ الدّقيقة تمثّل جوهرَ فَرْضيّة الخوارج في جانبها الأكثر نموذجيّةً. ومن وجهة الحقيقة التاريخيّة فإنّ متأخّري المتكلّمين، عندما هاجموا الخوارجَ بسبب تكفيرهم المتعصّب، أبقوا أمامَ أعين عقولهم عادةً هذه الفَرْضيّة في

---

١٦ ـ أصول الدّين، الصفحات ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

١٧ ـ المصدر نفسه، ص٢١٢.

١٨ ـ الفيصل ٤، ص ٢٢٩.

صورة صيغةٍ من هذا القبيل.

والمَلَطيّ، مثلًا، يهاجم الخوارجَ على النحو الآتي مركِّزًا هجومه على نقطتين: ١ ـ تكفير الخوارج لكلّ مرتكب كبيرة، و ٢ ـ عدم تمييزهم أبدًا بين الكبيرة والصغيرة (١٩):

ويُقال لهم في تكفير النّاس: لِمَ كفّرتُم مَنْ أقرَّ بالله ورسوله ودينه ثم أتى كبيرةً؟ فإن قالوا: «قياسًا على قول الله عزّ وجلّ: (ومَنْ يكفرْ بالإيمان فقد حَبِط عملُه) (المائدة ٥١)، ثم قال عزّ وجلّ (إنّا هديناه السّبيلَ إمّا شاكرًا وإمّا كفورًا) (الإنسان /٣)، وقال: (هو الذي خلَقَكم فمنكم كافرٌ ومنكم مؤمن)(التغابن/٢)، فلم يجعل الله بين الكفر والإيمان منزلةً ثالثة، ومن كفرَ وحبطَ عملُه فهو مشركٌ، والإيمانُ رأسُ الأعمالِ وأوّلُ الفرائض في عمل، ومَنْ ترك ما أمره اللهُ به فقد حبط عملُه وإيمانه، ومَنْ حبط عملُه فهو بلا إيمان، والذي لا إيمانَ له مشركٌ كافرٌ(٢٠) ـ يقال لهم: أخطأتُم القياسَ [٥٣] وتركتم طريقِ العِلْم؛ ذلك أنّ الله عزَّ وجلَّ بيّن في كتابه المحكَم أنّ الفاسق (٢١) له منزلةٌ بين الإيمان والكفر بقوله: (والذين يرمون المحصناتِ ثمّ لم يأتوا بأربعة

---

١٩ ـ التنبيه، الصفحات ٥٢ ـ ٥٣.

٢٠ ـ لاحظ أنّه في هذه المسألة تُؤكّد أهمّيةُ «العمل» كثيرًا جدًّا. وهذه على الحقيقة إحدى النتائج النظريّة الواضحة جدًّا لموقف الخوارج. وجرت العادةُ عند الخوارج، كما رأينا، أن يحكموا على الناس بما عملوه. ومن الوجهة النّظريّة، سيعني هذا أنّ الإيمانَ الباطنيّ وحْدَه ليس كافيًا لجعل الإنسان مسلمًا حقيقيًا، لا بدّ أن يُعزَّز إيمانه بعمله. هذه الدلالةُ الضمنية النظريّة لموقف الخوارج، في أيّة حال، لم يوضحها ويظهرها إلّا المرجئةُ عندما تبنّوا الرأيَ المضادّ في هذه المسألة وأكّدوا عَدمَ الارتباط الجوهريّ للعمل بالإيمان. وستعالَج هذه النقطة معالجةً تامّة في الفصول الآتية.

٢١ ـ الفاسق = مرتكب الكبيرة [المؤلّف].

شهداء... وأولئك هم الفاسقون) (النّور /٤)[٢٢] ولم يقل إنّهم مع فسقهم مؤمنون كما قالت المرجئة[٢٣]، ولا قال إنّهم مع فسقهم كفّارٌ كما قلتُم أنتم، وأثبتَ لهم اسْمَ الفِسْق فقط؛ فهم فُسّاقٌ لا مؤمنونَ ولا كافرون[٢٤]، كما قال الله عزّ وجلّ وأجمعت عليه الأمّة. والأمّةُ مُجمعةٌ على اسم الفِسْق لأهل الكبائر، وإنّما هو اسمٌ ومنزلةٌ بين الكفر والإيمان أجمعت الأمّةُ على ذلك...

ويقال لهم [الخوارج] أيضًا: لِمَ صيّرتُم الكبائرَ والصغائرَ شيئًا واحدًا، واللهُ عزّ وجلّ قد فرّق بين الصغائر والكبائر بقوله: (إن تجتنبوا كبائرَ ما تُنهونَ عنه نكفِّرْ عنكم سيّئاتِكم وندخلْكم مُدخلًا كريمًا) (النساء/٣١) يعني من لم يعمل الكبائر؟ فإن حاولوا حُجّةً في تكفير الأمّة لم يجدوا. وإن جعلوا الذّنوبَ كلَّها كبائرَ لم يجدوا إلى الحجّة سبيلًا من عَقْلٍ ولا سَمْع.

وقد جاءنا كثيرٌ من الأحاديث التي تُظهر كيف ردّ المسلمون الأوائل من غير الخوارج على هذا الموقف الخارجيّ. وواحدٌ من بين الأكثر إثارةً منها الحديثُ ذو الرّقم ٢٩ الذي رواه البخاريُّ في كتاب الإيمان. وهذا الحديثُ مثيرٌ ومهمّ جدًّا لأنّ الظّرْفَ الموصوفَ فيه والكلامَ المستعملَ كليهما يُظهران أنّه يمثّل في الاحتمالات كلّها موقفَ النبيّ من هذه المسألة التي كانت على وشْك أن تُثار حالًا بعد وفاته.

قال [أبو ذرّ]: [٥٤] «إنّي سابَبتُ رجلًا فعيّرتُه[٢٥] بأمّه فقال لي النبيُّ صلّى

---

٢٢ ـ أي إنّ الله تعالى لا يكفّر مَنْ يرمون المحصنات؛ مثلما يفعل الخوارج.

٢٣ ـ فهذا هو رأيُ المرجئة.

٢٤ ـ مثلما سنرى عمّا قريب، هذا هو موقفُ المعتزلة إزاء هذه المسألة المهمّة.

٢٥ ـ سَبُّ رجلٍ بسَبَبِ أمّه كان يخلع عليه قَدْحًا لا يُحتمل البتّة.

الله عليه وسلّم: يا أبا ذرّ، أعيّرتَه بأمّه، إنّك امرؤ فيك جاهلية. إخوانُكم خوَلُكُم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فلْيُطعِمْه ممّا يأكلُ ولْيلْبِسْه مما يلبسُ ولا تكلّفوهم ما يَغْلِبهم، فإن كلّفتموهم فأعينوهم.

ويضيف البخاريُّ إلى هذا ملاحظةً شخصيّة تضع هذا الحديثَ في صلةٍ مباشرة مع موقف الخوارج؛ وذلك إذ يقول «المعاصي من أَمْر الجاهلية»[٢٦]. وبتعبير آخر، لا يكفَّر صاحبُها بارتكابها، إلّا إذا حدَثَ شِرْك. وهذا (التفسيرُ) مبنيٌّ على كلمات النبيّ (المقتبسَة توًّا): «إنّك امرُؤٌ فيك جاهلية»[٢٧] وكذلك على كلام الله: «إنّ الله لا يغفرُ أن يُشْرَكَ به ويغفرُ ما دون ذلك لمن يشاء» (النساء/ ١١٦). وما شاءَ البخاريُّ أن يؤكّده هنا هو أنّ أبا ذَرّ، برغم أنّه ارتكب معصيةً، ظلَّ برغم ذلك مسلمًا حقيقيًّا، ذلك لأنّ النبيّ نفسَه سمّى فِعْله «جاهليّةً»، لا كفرًا. ووفقًا لمعيار الخوارج الصّارم، سيكون مُسْلِمٌ ورعٌ كأبي ذرّ كافرًا.

ونلتفتُ الآن إلى موقف المُرجئة، الذي هو في صورته الحادّة مضادٌّ تمامًا لفَرْضيّة الخوارج، والذي يصوغه ابنُ حَزْم على النحو الآتي[٢٨]:«مرتكبُ الكبيرة مؤمنٌ بما معه من الإيمان. وسواءٌ أعملَ عملًا واحدًا من الأعمال الصالحة أم لم يُحجم عن عمل السّيّئات». ويمكن القولُ على الحقيقة، في أيّة حال، إنّه في الطوّر الأخير للتفكير

---

٢٦ ـ من أجل مناقشةٍ مفصّلة لمعنى «الجاهليّة» انظر كتابي« اللهُ والإنسان»، الفصل الثامن، ص ١٩٨ والصفحات التي بعدها.

٢٧ ـ صحيح البخاريّ (بشرح الكرمانيّ) جـ١، القاهرة، ١٩٣٩ م.

٢٨ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٢٢٩.

الخارجيّ، يمكن اكتشافُ ميلٍ قويّ واضح إلى الاعتدال. فالمثاليّةُ العنيدةُ لدى متقدّمي الخوارج اصطدمت بالجدار الصّلب [٥٥] للواقع. واضطُرّ متأخِّرو الخوارج إلى القبول طوعًا أو كرهًا بأنّه كان سياسةً أفضلَ لهم أن يعملوا على نحو أكثر اعتدالًا وفقًا لمستلزمات الوضع السياسيّ العمليّ الذي كانوا يعيشون فيه. ولم يكن الإرجاءُ، في نشأته، سوى تطوّر وإعمالٍ لهذا الرّوح من الاعتدال.

على أنّ اسْمَ «المرجئة» نفسَه في العربيّة دالٌّ جدًّا. فهو يأتي من الفعل «أرجأ» (مصدرُه إرجاء) بمعنى «التأجيل» أو «التأخير». ويمكن أن نميز بين مرحلتين مختلفتين في تطوّر هذا المفهوم بين المرجئة. في الأولى، في الأصل، اصطبغ مفهومُ الإرجاء بصبغة سياسية واضحة جدًّا. فقد عنى «إرجاءَ الحُكْم» في مسألة ما إذا كان أحدُ الأشخاص مؤمنًا أو كافرًا. لكنّ ذلك لم يكن مسألةً بسيطة ذاتَ مبدأ عامّ. وعندما أعلنوا أنّ الإنسانَ ينبغي أن «يُرجئ الحُكْمَ» في هذه المسألة، وضعوا في عقولهم على نحوٍ واضح الحكّامَ الأمويّين الذين كانوا معروفين بضعف التديّن في منهجهم في الحياة. بتعبير آخر، عنى «الإرجاءُ» في هذه المرحلة تبنّيَ موقف عدَم التدخّل، أو رفضَ تكفير الحكّام الذين كان جَوْرُهم واضحًا جدًّا لكلّ مُسْلم وَرِع.

هذا الموقفُ قدّم لخصوم المرجئة فرصةً جيّدة لجَعْلهم هدفًا للشّتم الحادّ جدًّا. فالنّوبختي، مثلًا، يقول إنّ أعداءهم يصفونهم بأنهم «أولئك الذين يربطون أنفسَهم على نحو ذليلٍ بحاكم الوقت بقطع النّظر عمّا إن كان عادلًا أو جائرًا، ويخضعون للحكومة، ويصادقون أنواعَ النّاس جميعًا دونما تمييز، ويؤكّدون أنّ أهلَ القِبلْة جميعًا مؤمنون بسبب إعلانهم اللفظيّ الظاهريّ الإيمانَ، ويدْعون لهم جميعًا بالمغفرة

الإلهية»[٢٩]. كان المرجئةُ في أنظار خصومهم انتهازيّين في السياسة والدّين.

لكنّ المرجئة، من جهتهم، يمكن أن يبرّروا موقفَهم ليس فقط بالإشارة إلى التأثيرات المدمّرة التي أحدثها التكفيرُ الطّائش والحادّ الذي مارسه الخوارج، بل أيضًا [٥٦] بتقديم أساسٍ دينيّ جوهريًا لموقفهم. فقد أعلنوا أنّه من الوقاحة للإنسان أن يُصدر حُكمًا نهائيًّا على أخيه الإنسان. فكيف يقدر الإنسانُ على إبطال إخلاص مُسْلِمٍ يشهد جهارًا بأنّه مؤمن؟ الحكْمُ النهائيّ يكون متروكًا لله، لله وحْدَه. وفي هذه الدّنيا، حتّى الظّالمُ، إذا ما اعترف بالإسلام، يُعدّ فردًا من أفراد الأمّة. كان هذا الفِكْرَ الأساسيّ الذي يكوّن الأساسَ لمفهوم «الإرجاء» في المرحلة الأولى.

وسريعًا في أيّة حال انتقلت المسألةُ إلى مستوى أكثر نظريّةً. بدأ المرجئةُ التنظيرَ على نحو منظّم في طبيعة «الإيمان» في محاولةٍ لوضع مبدئهم في «إرجاء الحُكْم» على أساسٍ متين. وفي أُخَرةٍ اهتمّوا اهتمامًا واضحًا بإنشاء نظريّة لـ «الإيمان» نفسه. وخلافًا للخوارج، أثبت مفكّرو المرجئة الكبارُ أنّهم منظّرون ممتازون مزوّدون بفكرٍ ثاقب وقُدرة واضحة على التحليل. وقد حدّدوا البدايةَ الحقيقية لعِلْم الكلام الإسلاميّ.

وإنّه مهمٌّ أن نلاحظ أنّه، في هذه المرحلة الثانية، لم تعد كلمةُ «إرجاء» تعني «إرجاءَ الحُكْم» بل «تأخيرَه»، ليس بلُغة الوقت بل بلغة تحديد المرتبة أو المنزلة. وعلى نحو أكثر دقّةً، تعني «تأخيرَ» العملِ، أي «اعتبارَه ذا أهمية ثانويّة»، مقارنةً بالإيمان الدّاخليّ. وتتمثّل الفكرةُ الأساسيّة في أنّ مفهومَ «الإيمان» يتوقّف فقط وحصريًّا على مفهوم الاعتقاد الباطنيّ، وأنّ ما

---

٢٩ ـ فِرَق الشّيعة، إستانبول، ١٩٥١ م، ص ٦. وكان النوبختيّ أحدَ المتكلّمين الكبار من الشّيعة الإماميّة.

يفعله الإنسانُ، من الصّالحات أو السّيّئات، لا يدخلُ في الاعتبار جوهريًّا. وهذا الجانبُ من تفكير المرجئة، الذي يحدِّد إحدى أكثر اللحظات حسمًا في جملة تاريخ عِلْم الكلام الإسلاميّ، سيؤلّف مادّةَ البحث في الفصول الآتية. وقد نلاحظ، بالمناسبة، أنّ المؤرّخين المتأخّرين لعِلْم الكلام الإسلاميّ جروا على عادة أن يشرحوا اسمَ «المرجئة» بهذا المعنى الثاني. فالبغداديّ، مثلًا، يقول[٣٠]: «وإنّما سُمُّوا مُرْجئةً؛ لأنّهم أخّروا العملَ عن الإيمان». ومهما يكن فإنّ مفهومَ «الإرجاء» في مرحلته الثانية ليس وثيق الصّلة نسبيًّا بالموضوع الرّئيس لهذا الفصل. وما هو وثيقُ الصّلة الفَرْضيةُ العامة لدى المرجئة [٥٧] التي تذهب إلى أنّ «الذنبَ لا يضرّ أبدًا مع الإيمان، مثلما أنّ الطّاعات لا فائدةَ منها مع الكفر».

ومن المهمّ أن نلاحظ أيضًا أنّ أهل السُّنّة على الجملة يتّبعون تقليدَ المرجئة في هذه المسألة الخاصّة، وإن يكن ذلك بتعديلات ملحوظة. ويمكن أن نقول إنّ موقف أهل السّنّة هو نوعٌ من «الإرجاء» المعتدل. وههنا صيغةُ ابن حَزْم[٣١]: «يعتقد أهلُ السّنّة والحديث والفقهاءُ أنّ مَن ارتكب كبيرةً يظلّ مؤمنًا؛ (فقط، ليس هو مؤمنًا كاملًا) هو فاسقٌ، ناقصُ الإيمان». وجليّ أنّ هذا يمثّل أيضًا موقفَ ابن حَزْم نفسه، المبنيّ على التصوّر الثلاثيّ المعتاد[٣٢] لـ «الإيمان»: ١ ـ التّصديق، و٢ ـ الإقرار، و ٣ ـ العمل. وتتمثّل فكرةُ ابن حزم في أنّ مرتكب الكبيرة مؤمنٌ في «تصديقه» و «إقراره»، لكنّه فاسقٌ في «عمله». وسيكون مثيرًا ملاحظةُ أنّ الماتُريديّة يتبنّون الموقفَ نفسه، ولكنهم

---

٣٠ ـ الفَرْق، ص١٩٠.

٣١ ـ الفِصَل ٤، ص ٢٢٩.

٣٢ ـ سيعالج الفصلُ الآتي هذا التصورَ الثلاثيّ مفصّلًا.

يفعلون ذلك من وجهة نظر خاصّة جدًا. يقول المفسِّرُ الماتُريديّ لكتاب الفقه الأكبر[٣٣]: «محَلُّ الإيمان هو القلبُ، أمّا محَلُّ الطّاعات فهو الجوارحُ. بتعبيرٍ آخرٍ، يحدثان في محلَّين مختلفين تمامًا، ولذلك لا ينفي أحدُهما الآخر». هذا الماتُريديّ، أيًّا كان، يقدّم الملاحظة السّابقة في شأن المقالة الأولى من الفقه الأكبر التي تمضي كما يأتي: «لا نكفِّرُ أحدًا بذَنْبٍ، ولا ننفي أحدًا من الإيمان[٣٤]».

وهذه هي تمامًا فَرْضيّةُ الأشعريّ. ففي كتابيه «الإبانة» و «المقالات»[٣٥]، يعلن الأشعريّ ممثِّلًا أهلَ الحقّ والسُّنّة: «ولا يكفِّرون [الأشاعرةُ] أحدًا من أهل القِبْلة بذنبٍ يرتكبه كنحو الزّنا والسَّرقة وما أشبه ذلك من الكبائر». وإلى هذا يضيفُ كتابُ الإبانة [٥٨] ملاحظةً مهمّة، غيرَ موجودة في «المقالات»، وهي أنّ «من يرتكبُ كبيرةً كالزّنا، والسّرقة.. إلخ معتبرًا إياها حلالًا وغير مؤمن بأنها حرامٌ، ينبغي عَدُّه كافرًا». وفي هذه النقطة الأخيرة، أيضًا، تتّفق الماتُريديّةُ مع الأشعريّة.

هكذا نرى أنّ موقفَ أهل السّنّة هو من الوجهة التاريخية استمرارٌ لفَرْضية المرجئة بقَدْر ما يهتمّ بالموقف الأساسيّ المتمثِّل في الإحجام عن تكفير مرتكبي الكبائر. الاختلافُ بين الاثنين، في أيّة حال، يتجلّى بوضوح عندما يأتي إلى تقرير ما إذا كان مُسْلمٌ كهذا، أي مؤمنٌ ارتكبَ كبيرةً، سيُؤذَن له بأن يدخل الجنّة في الآخرة. والماتُريديُّ

---

٣٣ ـ الفقه الأكبر ١، كما سمّاه فنسنك *Wensinck*، حيدر آباد، ط ٢، ١٣٦٥ هـ، ص ٣. والتشديدُ على «المحلّ» مميّزٌ جدًّا للماتريديّة، وفيهم الماتريديّ نفسُه، كما سنرى لاحقًا.

٣٤ ـ النصّ العربيّ لهذا المقبوس بالأحرف الإنكليزية، ويضيف إلى ذلك عبارة: ص ٢.

٣٥ ـ كتاب الإبانة، حيدر آباد، ط ٢، ١٩٤٨ م، ص١٧ المقالات، ص٢٩٣.

الذي ذُكِر توًّا يقرّر في شأن هذه المسألة أنّه عند المرجئة، المَقرُّ الأخيرُ للمؤمن سيكون يقينًا الجنّة، حتّى لو ارتكب كلَّ ضروب الكبائر والمعاصي، لأنّه لا شيء يؤثّر في مصيره إن كان لديه «إيمانٌ» في قلبه. لكنّه يضيف أنّه عند الماتُريديّة، الموقفُ المناسب الوحيد في مثل هذه الحالات هو «الرّجاء» و «الخوف»؛ وبتعبيرٍ آخر، هم يرجون مُخلِصين لِمثْل هذا المسْلِم أن يدخل الجنّة، لكنّهم في الوقت نفسه لا يستطيعون مَنْعَ أنفسهم من الإحساس بالخوف الشديد إزاء مصيره[٣٦].

وإنّ موقف المعتزلة إزاء هذه المسألة مألوفٌ لدى كلّ من حدث أن درس تاريخ ثقافة الإسلام. وهو معروف عمومًا بعبارة: «المنزلة بين المنزلتَيْن». وحكايةُ واصل بن عطاء الذي اعتزل حَلْقة الحسن البصريّ بسبب الاختلاف في الرأي في هذه المسألة أشهرُ من أن نعيدها هنا. ويصف ابنُ حَزْم[٣٧] موقفَ المعتزلة على النحو الآتي: «إذا ما كان المرتكَبُ كبيرةً، فإنّ صاحبَه يكون فاسقًا، ليس مؤمنًا وليس كافرًا، وليس على الحقيقة منافقًا[٣٨]. [٥٩] ويعني هذا، عند المعتزلة، أنّ العلاقات العادية للزّواج والميراث تُعدّ حلالًا بين هذا الإنسان وبين المسلمين الآخرين، وأنّ ذبيحتَه حلالٌ للآخرين. وإذا ما كان المرتكَبُ «صغيرةً» فقط، فإنّ صاحبه يظلّ مؤمنًا على جهة الإطلاق».

---

٣٦ ـ المصدر نفسه، ص ١٦.

٣٧ ـ الفِصَل، ٤، ص ٢٢٩.

٣٨ ـ إضافةُ المنافق هذه أُتِي بها في إشارةٍ خاصّة إلى فَرْضيّة الحسَن البصريّ التي سندرسها في القسم التالي. وكما يشير تعبيرُ «المنزلة بين المنزلتين» نفسُه، لا يؤخَذ في الحسبان عادةً إلّا صنفانِ، المسْلِم ـ المؤمن والكافر، في تحديد مفهوم «الفاسق» عند المعتزلة.

وما هو أكثرُ أهمّيّةً أن يُلاحَظ، حقيقةُ أنّ المعتزلة جعلوا من «الفاسق» صنفًا مستقلًّا له محلُّه المناسب بوصفه وسيطًا بين المؤمن ـ المسلم، والكافر. وفي الظروف العاديّة، تعني كلمةُ «فاسق» شخصًا «مذنبًا»، وفي علم الكلام تأتي، كما رأينا قبلُ، مرادفةً لـ «مرتكب الكبيرة». مثْلُ هذا الإنسان قد يظلّ مؤمنًا (أي، مؤمنًا ـ فاسقًا)؛ أو يكون كافرًا (أي، فاسقًا ـ كافرًا). بتعبيرٍ آخر، لا يكوِّن «الفاسقُ» صنفًا ثالثًا مستقِلًّا. وفي هذه النقطة اختلف المعتزلةُ عن المدارس الأخرى جميعًا.

ولا يعني هذا أنّ المعتزلة أنكروا وجود قدر يسيرٍ من «الإيمان» في قلب «الفاسق». «في الفاسق إيمانٌ، لا نسمّيه به مؤمنًا. وفي اليهوديّ إيمانٌ لا نسمّيه به مؤمنًا»[٣٩]. وفي هذه النقطة، عرَضَ المفكّرُ المعتزليّ الكبير الجُبّائيّ نظريّةً أصيلةً مثيرة. وما يأتي مقطعٌ من مقالات الأشعريّ[٤٠]:

وكان «محمّدُ بن عبد الوهاب الجُبّائيّ» يزعم أنّ الإيمانَ لله[٤١] هو جميعُ ما افترضه الله سبحانه على عباده، وأنّ [٦٠] النوافلَ ليس بإيمان، وأنّ كلّ خصلة من الخصال التي افترضها[٤٢] الله سبحانه فهي بعضُ إيمانٍ لله، وهي

٣٩ ـ الأشعريّ، المقالات، ص ٢٧٠.

٤٠ ـ ص ٢٦٩.

٤١ ـ التعبيرُ الأصليّ المستعملُ هو «الإيمان لله». وههنا يُقدَّم تمييزٌ دقيق بين «الإيمان لله» و «الإيمان بالله». ويشرح الكِرْمانيّ (شرح صحيح البخاريّ، ١، ص٧٠) ذلك بالطريقة الآتية: «هو مشتقّ من «الأمن» وآمنَه إذا صدّقه، وحقيقتُه أَمِنَه التكذيبَ. وقد يُستعمل باللّام نحو: «وما أنتَ بمؤمن لنا» [أي مصدِّق]، وقد يُعدّى بالباء عند تضمّنه معنى الاعتراف: «يؤمنون بالغيب»، كأنه قال: يؤمنون معترفين بالغيب.

٤٢ ـ هذا موقفٌ مخالفٌ على نحو واضح لموقف المرجئة. ومثلما سنرى في الفصل الآتي فإنّ الفكرة الأساسيّة هي أنّ «الإيمان» لا يكمن في «التصديق القلبيّ» وحده، بل يتضمّن «الأعمال الصالحة» جميعًا. بتعبير آخر، الإيمانُ في مثل هذه النظرة يتضمّن عددًا من الخصال يمكن قسمتُه عليها.

أيضًا إيمانٌ بالله. وأنّ الفاسق المِلّيّ مؤمنٌ من أسماء اللّغة بما فعله من الإيمان.

وكان يزعم أنّ الأسماء على ضربين: منها أسماءُ اللّغة ومنها أسماء الدّين. فأسماءُ اللّغة المشتقّةُ من الأفعال تتقضى مع تقضّي الأفعال، وأسماءُ الدّين يسمّى بها الإنسان بعد تقضّي فِعْله وفي حالة فِعْله[٤٣]. فالفاسقُ المِلّيّ مؤمنٌ من أسماء اللّغة يتقضّى الاسمُ عنه مع تقضّي فِعْله للإيمان، وليس يُسمّى بالإيمان من أسماء الدّين. وكان يزعم أنّ في اليهوديّ إيمانًا نُسمّيه به مؤمنًا مسلمًا من أسماء اللّغة.

وهكذا أورد المعتزلةُ آياتِ القرآن والأحاديثَ في تأييد فَرْضيّتهم، في أنّ «الفاسق» أو مرتكب الكبيرة يكوِّن صنفًا ثالثًا مستقلًّا بين المؤمن والكافر (أي السّجدة، الآية ١٨)[٤٤]. وأيًّا كان الأمرُ، فإنّ خصومهم يمكن أيضًا أن يوردوا عددًا من الآيات التي يقارعون بها المعتزلة. وفي الأحوال جميعًا، لن يكون في الآخرة إلّا الجنّةُ والنّار، لن يوجد مكان ثالث. كلُّ أهل الإيمان سيدخلون الجنّة، وكلّ أهل الكفر سيدخلون النّار. ولن يكون هناك مكانٌ خاصّ [٦١] مُعدّ للفُسّاق بوصفهم صنفًا مستقلّا. فتَحتَ أيٍّ من الصّنفين المعترف بهما إذًا يمكن أن نصنّف الفُسّاق (مرتكبي الكبائر)؟ وباستثناء حالة الشِّرْك، الذي يُسلَّم بأنّه أكبرُ الكبائر[٤٥]، ينتمي الفاسقُ إلى صنف المسْلِم -

---

٤٣ - أي إنه يبقى وراء الفعل بوصفه نعتًا دائمًا لمن فعلَه.

٤٤ - «أفمن كان مؤمنًا كمن كان فاسقًا لا يستوون»، حيث يقابَل المؤمنُ على نحو واضح مع الفاسق. لكنّ خصم المعتزلة طبعًا يمكن أن يتصرّف بسهولة بهذه الآية بالقول إنّ كلمة «فاسق» في هذه الآية مرادفةٌ تمامًا للكافر (انظر: التفتازاني، في المرجع المشار إليه، ص ٤١٤).

٤٥ - أعظمُ الفُسوق، التفتازاني، ص ٤١٣. في هذه الحالة فقط، يكون المذنبُ - الفاسق - كافرًا.

المؤمن. وقد وصلَ إلينا حديثٌ مشهور، وفيه نرى أبا ذَرّ يتجادل بعناد مع النّبيّ في شأن هذه المسألة نفسها.[٤٦]

مَا مِنْ عَبْدٍ قَالَ: لَا إِلَهَ إِلّا الله ثُمَّ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ إِلّا دَخَلَ الْجَنَّةَ». قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ». قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ». قُلْتُ: وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ؟ قَالَ: «وَإِنْ زَنَى وَإِنْ سَرَقَ» ثلاثًا. ثمّ قَالَ فِي الرَّابِعَةِ: «عَلَى رَغْمِ أَنْفِ أَبِي ذَرٍّ».

ومثلما يحكي لنا الحديثُ نفسُه بقدر كبير من البلاغة، لم يكن هذا نوعًا من الحَلّ يُرضي كلَّ إنسان، خاصّةً أهلَ الورَع الزائد الذين يمثّلهم أبو ذرّ. وبرغم ذلك، لا فَرْضيّةُ الخوارج ولا فَرْضيّةُ المعتزلة يمكن أن تُحرزا الانتصار عليه. وانتهى بأن يصبح تصوّرَ الفاسق القياسيَّ لدى أهل السّنّة. ومن نافلة القول أنّه في هذه العملية أُحكِم التصوّرُ على نحو أكثر نظريّةً.

وههنا أقدِّم، على سبيل المثال الواضح لهذا الضرب من الإحكام، تفسيرَ ابن حَزْم للمسألة[٤٧]. ولُباب مناقشته أنّ المؤمنَ الذي ارتكب ذنبًا يفقِد إيمانَه فقط في تلك النقطة الخاصّة. وبكلامٍ آخر، بارتكابه ذنبًا لا يفقِد إيمانَه في كلّيّته، بل يفقد فقط الجزء الخاصّ من إيمانه الذي يطابق ذلك الذّنبَ الخاصّ «مِثْلُ هذا الإنسان مؤمنٌ فيما يخصّ أعمالَه الصالحة، لكنّه غيرُ مؤمن فيما يخصّ عملَه السّيء». ويستند هذا التّفسيرُ إلى الفكرةِ الأساسية ـ التي أُشير إليها، والتي ستُعالَج على نحو أكثر تحديدًا في الفصل الآتي ـ المتمثّلةِ في أنّ «الإيمان» يتكوّن من التصديق ومن الأعمال. ما يشاءُ ابنُ حَزْم أن يقوله، في ضوء [٦٢] هذا التّصوّر

---

٤٦ ـ مسلم، الإيمان، رقم ١٥٤.

٤٧ ـ الفِصَل، الصفحات ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

الأساسيّ للإيمان، هو أنّه عندما يرتكب مؤمنٌ ذنبًا، يبقى تصديقُه نفسُه غيرَ متأثّر تمامًا في جوهره، لكنّ أهليّته لِلَقب «مؤمن» تضعفُ في أحد الأعمال.

يفسِّر ابنُ حزم بهذا المعنى الحديثَ الشهير: «لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمنٌ»[٤٨]. ومعنى هذا، كما يقول، أنّ مِثْلَ هذا الإنسان ليس «مُطيعًا» (لأمر الله) بقدر ما يرتكب الزّنا، لكنّه ما يزال مؤمنًا بقدر ما يطيع الله في أعمال أُخَر. صحيحٌ أنّ الله تعالى، في القرآن (يونس / الآية ٣٣)، يميز على نحو واضح بين الفِسْق والإيمان ويقول: «كذلك حقّتْ كلمةُ ربِّكَ على الذين فسَقوا أنّهم لا يؤمنون». لكنّ هذا، فيما يقول ابنُ حزم، لا يحاول أن يبرهن على موقف المعتزلة. فنحن نعلم يقينًا أنّ الفِسْقَ ليس الإيمانَ، وأنّ مَنْ فسق لا يعود مؤمنًا. لكنّه ليس مؤمنًا فقط فيما يتصّل بذلك العمل الخاصّ الذي هو الفِسق. لم يقل الله [تعالى] إنّ مثْلَ هذا الإنسان لا يبقى مؤمنًا في أيّ اعتبار.

الإيمانُ بنيةٌ معقَّدةٌ تضمّ أعمالَ التقوى كلَّها. والفِسْقُ في عمل واحد لا يُبطل أهليَّةَ أعمال الإيمان الباقية جميعًا، مثلما أنّ الإيمان في الأقسام الباقية جميعًا لا يكفِّر عن الفِسْق في أحد الأعمال. يقول ابنُ حزم في الختام: «مذهبُنا هو هذا: كلُّ الكفّار من دون استثناء فُسّاق عُصاةٌ ظالمون، ولكن ليس كلُّ الفُسّاق العُصاة الظالمين كفّارًا؛ فبعضهم مؤمنون».

وأخيرًا، لندرس الفَرْضيّةَ التي تصنِّف الفاسقَ بأنّه ليس مؤمنًا ولا كافرًا، بل بأنّه «منافق». ومن الوجهة الشكليّة، يُشبه هذا الموقفُ موقفَ المعتزلة. فعند المعتزلة أيضًا، الفاسقُ ليس مؤمنًا وليس كافرًا، بل ينتمي إلى صنف متوسّط مستقلّ. ولكنّ الناس الذين نلتفت إليهم الآن أعطوا تحويرًا للمسألة في تحديد الفاسق بأنّه «المنافق».

---

٤٨ ـ بشأن الصورة الكاملة لهذا الحديث، انظر: الإمام مسلم، الصحيح، باب الإيمان، رقم ١٠٠.

[٦٣] ويمكن القولُ الآن إنّ كلمةَ منافق (أو المصدر نِفاق) ترد كثيرًا جدًّا في القرآن. وهي باختصارٍ تشير إلى إنسانٍ يعترف بإيمانه بالله والنّبيّ، وبذلك يُخفي الكفرَ الذي يبقى عميقًا في عقله يملي عليه أعمالَه كلّها. وفي التّصوّر القرآنيّ، يكوّن المنافقون قسمًا خاصًّا داخلَ الصّنف الكبير لجمهرة الكفّار.

في المرحلة بعد القرآنية، ناقشَ هذا المفهومَ بعضُ الخوارج. وعند الأشعريّة[٤٩]، أنّ الإباضيّة وهم فرعٌ مهمّ من الخوارج أُشير إليه في السّابق كانوا مهتمّين بهذه المسألة، وقد تطوّرت لديهم ثلاثُ نظرات مختلفة. ١ ـ المنافقُ بريءٌ من الشِّرْك، برغم أنّه ليس مؤمنًا. هو إنسانٌ يتأرجح دائمًا بين الكفر والإيمان، وهي فكرةٌ مبنيّةٌ على الآية ١٤٢ من سورة النساء. ٢ ـ المنافقُ مُشْرِكٌ؛ لأنّه يُضادُّ التوحيدَ. ٣ ـ المنافقُ اسمٌ، أو نعتٌ ثابتٌ، أثبته الله تعالى لبعض الأشخاص. وهكذا لا ينبغي أن نُزيله عن مكانه ونستعمله اعتباطيًّا فيمن لم يسمِّهم الله بهذا الاسم.

لكنّه جليّ تمامًا أنّ الإباضيّة لم يناقشوا مفهومَ «النفاق» بلُغة الفِسْق والكبائر. فَرْضيّةُ أنّ «صاحب الكبيرة منافقٌ» يمثّلها المفكِّرُ الكبير في الإسلام الأوّل، الحسَنُ البصريّ. ومنذ الأيّام الأولى كان هذا مشهورًا بأنّه موقفُ الحسَن البصريّ ودُعي إليه تحت اسمه. وفي علم الكلام الإسلاميّ، يحتلّ الحسَنُ البصريّ منزلةً مهمّة بوصفه ممثّلًا لهذا الموقف.

وليس أكيدًا أبدًا، في أيّة حال، أنّ الحسَن البصريّ قدّم حقًّا مِثْلَ هذه المساواة البسيطة. والحقيقةُ أنّ مثل هذه المساواة البسيطة تبدو تشوّه الورَع الشّخصيّ العميق

---

٤٩ ـ مقالات، ص١٠٥.

لهذا الزّاهد الكبير. وكونُ مساواةِ «مرتكِبِ الكبيرة» بـ «المنافق» نتيجةً لمجرّد تخطيط «Schematisierung»، أمرٌ أظهره الأستاذ هلموت ريتر في دراسته الواعية للتاريخ المبكّر [٦٤] للتقوى(٥٠) في الإسلام. وفي أيّة حال، يبدو مؤكّدًا أنّ المساواة السابقة توسيعٌ نظريّ خاصّ جدًّا من صنيع متأخّري المتكلّمين ـ والأرجحُ كثيرًا أن لا يكون من صنيع الحسَن نفسه ـ لتصوّره الأكثر عمومًا للإنسان المتديّن، الذي نما هو نفسُه من تجربته الدّينيّة العميقة.

ومثلما كان الحسنُ مخالفًا للمرجئة في المجال السّياسيّ، كان أيضًا مخالفًا لتفاؤلهم الأساسيّ في مجال التفكير الكلاميّ. كان في أعماق عقول المرجئة إحساسٌ بالأمان، شعورٌ بأنّ الإنسانَ آمِنٌ من غضب الله، بمجرّد أن يؤمن بالله. كان الحسَنُ مضادًّا لِمِثْل هذه النظرة. الإنسانُ عنده لا يمكن أن يكون إلّا خائفًا جدًّا من غضب الله وعقابه. وليس هناك ضمانٌ نهائيّ لأمانه. ومهما حاول، ومهما كان تقيًّا، فلا يمكن أن يظفر إذا ما كان مخلصًا باقتناعٍ مطلق بأنّه ذاهبٌ إلى الجنّة بعد الموت.

ولهذا السّبب فإنّ الأهمّيةَ العظيمة المعلّقة على «الأعمال» في فكر الحسَن مغايرةٌ جدًّا لنظرة المرجئة التي مالت، مثلما سنرى في الفصل الآتي، إلى التقليل من شأن «الأعمال» في البنية المفهوميّة لـ «الإيمان». لكنّ الحسَن لم يَعْنِ بـ «الأعمال» الطّاعاتِ الظّاهريّةَ فقط. ما كان ذا أهمّية رئيسة في نظرته تمثّلَ في أنّ كلَّ عمل من الأعمال ينبغي أن يكون تجلّيًا

٥٠ـ *H.Ritter, Studien Zur Geschichte der Islamischen Frommigkeit I (Der Islam, XXI, 1933).*
وأنا مدينٌ جدًّا لهذا المصدر في الوصف الآتي لفكر الحسَن البصريّ الأساسيّ.

طبيعيًا لقلبٍ طاهر ـ قَلْبٍ عميق الوَرَع نقيّ من كلّ الأغيار غيرِ منشغلٍ إلّا بالآخرة. وإصلاحُ مِثْلِ هذا القلب، الذي يسمّيه هو القلبَ الصّالحَ أو القلب السّليم، يجب أن يكون المهمّةَ الوحيدةَ للإنسان على امتداد حياته في هذه الدّنيا. ولأنّ مِثْلَ هذا القلب الطّاهر جدًّا ليس سوى مَثَلٍ أعلى لا يمكن بلوغُه تمامًا، على الإنسان أن يظلّ دائمًا في حالٍ من التقوى أو الفَرَق أو الخوف. وهذه باختصارٍ فكرةُ الحسَن عن الإنسان الكامل.

كلُّ أولئك الذين لا يجتهدون بوعيٍ لبلوغ هذا المَثَل الأعلى للإنسان الوَرِع homo religiosus، يسمِّيهم الحسَنُ «منافقين». وبتعبير [٦٥] آخر، المنافقُ إنسانٌ همُّه الدّنيا أكثر من الآخرة، إنسانٌ لا يخاف العقابَ الإلهيَّ في حياته في كلّ خطوة. إنسانٌ من هذا القبيل «منافقٌ» لأنّه مسْلِمٌ اسميًّا فقط؛ وهو لا يؤمن إيمانًا جِدّيًّا، وهكذا لا بدّ من أن يكون هناك اختلافٌ بين ما يقوله وما يفعله.

وينطوي صحيحُ البخاريّ على باب خاصّ[٥١] مخصَّص لهذه المسألة نفسها،

«بابُ خوفِ المؤمنِ من أن يحبط عملُه وهو لا يشعر». وقال إبراهيمُ التّيميُّ: ما عرضتُ قولي على عملي إلّا خشيتُ أن أكون مُكذَّبًا. وقال ابنُ أبي مُلَيكة: أدركتُ ثلاثين من أصحاب النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كلُّهم يخافُ النّفاقَ على نفسه، ما منهم أحدٌ يقول إنّه على إيمان جبريلَ وميكائيلَ.[٥٢] ويُذكَرُ عن

---

٥١ ـ باب خوف المؤمن من أن يحبط عملُه وهو لا يشعر، في كتاب الإيمان.

٥٢ ـ «[جاء هذا] خلافًا للمرجئة حيث قالوا: إيمانُ أفسقِ الفُسّاق وإيمانُ جبريلَ عليه السّلام سَواء» (الكرمانيّ، ص ١٨٨).

الحسن: ما خافَهُ إلّا مؤمنٌ ولا أَمِنَه إلّا منافق.

وفي«حِلْية الأولياء» أنّ الحسَنَ صنّف النّاس جميعًا على ثلاثة أفراد: ١ ـ مؤمن، و ٢ ـ كافر، و٣ ـ منافق. وما يأتي شَرْحٌ لهذه التعابير الثلاثة للحسَن نفسه. كما يُذكَر في هذا الكتاب[٥٣].

المؤمنُ خيرُ الناس عملًا، وأكثرُ الناس خوفًا. هو إنسانٌ مطبوعٌ على أنّه كلّما زاد في عمل الصّالحاتِ والحسناتِ والطاعات زاد الخوفُ في داخله، وشعَرَ بأنّه لن يكون في منجاة. المنافقُ هو الذي يقول: «هناك خَلْقٌ كثيرٌ [٦٦] حولي (يعملون مِثْلَ عملي). سيُغفَر لي. لن يقع لي سوء». وهكذا يمضي في عمل السُّوء مؤمِّلًا أنّ الله (سيغفر له). رأى الحسَنُ أهلَ النّفاق حوله من كلّ جانب؛ كلُّ مكان عجّ بهم.. «لو خرجَ المنافقون كلُّهم من البصرة، هكذا قال، لبقيت المدينةُ خاليةً».

في شأن مفهوم «الكافر»، كان الحسنُ غيرَ مُبالٍ نسبيًّا، ذلك لأنّه رأى أن لا أمَلَ للكافرين الحقيقيّين. همُّه الكبير كان في «المنافق»، الذي بيّن أنّه لا ينبغي هكذا ببساطة أن يُخْرَج من الأمّة (أو يُقتلَ كما كان اعتقادُ الخوارج)، بل لا بدّ من أن يُشجَّع ويؤيَّد ليُصْلِح طريقةَ حياته، لأنّه بغير ذلك في خطر الذهاب إلى جهنّم.

وإذا ما كان تعليمُ الحسَن في صورته الصحيحة على هذا النحو، فمن الواضح أنّ صيغة «مرتكبُ الكبيرة منافقٌ» لا تصوّره التصويرَ الكافي في حال من الأحوال. وأيًّا كانت الحال، فإنّه صحيحٌ أيضًا أن فِكْر الحسَن دخل في التيار الرّئيس لِعلْم الكلام الإسلاميّ واحتلّ منزلةً محدّدةً فيه تمامًا في صورةِ مِثْلِ هذه الصّيغة.

---

٥٣ ـ حلية الأولياء، استشهد به ريتر، ص ٤٣.

وعلى سبيل المثال المثير جدًّا الأصيل تمامًا الذي يُظهر كيف أنّ تصوّرَ الحسَن، المصوغَ على هذا النحو، دخلَ التفكيرَ الكلاميّ وأثار أسئلةً مهمّة، سأقدّم هنا المناقشةَ التي يسوقُها ابن حزم ضدّه. فبعد بيان أنّه من وجهة نظر دين الإسلام لا يمكن أن يكون ثمّة سوى «إيمان» أو «كُفْر» ولا مكانَ لصنفٍ ثالث ـ (٥٤) وهي المناقشةُ التي تنطبق بدرجة مساوية تمامًا على موقف المعتزلة ـ يبدأ [ابنُ حزم] بسؤال مؤيّدي رأي الحسن: «ما معنى كلمة «منافق»»؟

فجوابُهم الذي لا جوابَ لأحدٍ في هذه المسألة غيرُه هو أنّ المنافقَ مَنْ كان النفاقُ صفتَه. ومعنى النّفاقِ في الشريعة هو إظهارُ الإيمانِ وإبطانُ الكفر. فيقال له، وبالله تعالى التوفيق: لا يعلَمُ ما في النفس إلّا اللهُ تعالى [٦٧] ثم تلك النفسُ التي ذلك الشيءُ فيها فقط، ولا يجوز أن يُقطع على اعتقادِ أحدٍ الكفرَ إلّا بإقراره بلسانه بالكُفْر أو بوحيٍ من عند الله تعالى. ومَنْ تعاطى عِلْمَ ما في النفوس فقد تعاطى عِلْمَ الغيب. وهذا خطأٌ مُتيقَّنٌ يُعْلَمُ ضرورةً. وحَسْبُكَ من القول سقوطًا أن يؤدّي إلى المُحال المتيقَّن. وقد قيلَ لرسول الله صلّى الله عليه و سلّم: رُبَّ مُصَلٍّ يقول بلسانه ما ليس في قلبه؟ ـ فقال عليه السّلام: «إنّي لم أُبْعَثْ لأشقَّ عن قلوب الناس». وقد ذكر اللهُ تعالى المنافقين فقال لرسول الله صلّى الله عليه و سلّم: «وممَّنْ حولَكم من الأعرابِ مُنافقون ومن أهلِ المدينة مرَدُوا على النّفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم» (التوبة / ١٠١). فإذا كان رسولُ الله صلّى الله عليه و سلّم لا يعرف المنافقين وهم معه وهو يراهم ويشاهد أفعالَهم،

٥٤ ـ الفصَل، الصفحات ٢٣١ ـ ٢٣٢. والوصفُ الآتي مبنيّ على مقطع ممتدّ من ص ٢٤٤ إلى ص ٢٤٦. [آثرنا نحن إيراد نصّ ابن حزم نفسه ـ المترجم].

فمَنْ بعْدَه أحرى أن لا يعلمهم. وقد كان الزُّناةُ على عهده صلّى الله عليه و سلّم والسَّرَقةُ وشُرّابُ الخمر ومضيِّعو فَرْض الصّلاة في الجماعة والقليلون عهدًا والقَذَفةُ، فما سمّى عليه السّلامُ قطُّ أحدًا منهم منافقًا، بل أقامَ الحدود في ذلك وتوعّدَ بحَرْق المنازل وأمرَ بالدّية والعفو وأبقاهم في جملة المؤمنين وأبقى عليهم حُكْمَ المؤمنين واسمَه[فكرةُ «التسميةِ» هذه هي الأساسُ الحقيقيّ لعِلْم الكلام عند ابن حزم]. وقد قلنا إنّ التسمية في الشريعة للهِ عزّ و جلّ لا لأحدٍ دونه، ولم يأتِ قطُّ عن الله عزّ و جلّ تسميةُ صاحب الكبيرة «منافقًا». فإن قالوا: قد صحَّ عن النّبيّ صلّى الله عليه و سلّم أنّه قال وقد ذكر خصالًا «مَنْ كُنّ فيه كان منافقًا خالصًا وإن صامَ وصلّى وقال إنّي مسلم»، وذكرَ عليه السّلامُ تلك الخصالَ فمنها: «إذا حدّثَ كذبَ، وإذا وعدَ أخلفَ، وإذا ائتمِنَ خانَ، وإذا عاهد غدرَ، وإذا خاصمَ فجَرَ». وذكر عليه السّلامُ أنّ من كانت فيه خَصلةٌ منهنّ كانت فيه خصلةٌ من النفاق حتّى يدعها = قُلْنا له وبالله تعالى التوفيق: صدقَ رسولُ الله صلّى الله عليه و سلّم. وقد أخبرناكَ [٦٨] أنّ المنافقَ هو مَنْ أظهر شيئًا وأبطن خلافَه، مأخوذٌ في أصل اللغة من نافِقاء اليَرْبوع، وهو بابٌ في جانب جُحْره مفتوحٌ قد غطّاه بشيء من تراب. وهذه الخلالُ كلُّها التي ذكرَها رسولُ الله صلّى اللهُ عليه وسلّم كلُّها باطنُ صاحبها خلافُ ما يُظهِر؛ فهو منافقٌ هذا النوعَ من النفاق، وليس هو النّفاقَ الذي يُبطِنُ صاحبُه الكفرَ بالله. برهانُ ذلك ما ذكرناه آنفًا من إجماع الأمّة على أَخْذ زكاة مالِ كلّ مَنْ وصفَه رسولُ الله صلّى الله عليه و سلّم بالنّفاق وعلى إنكاحِه ونكاحِها إن كانت امرأةً ومُوارثتِه وأَكْل ذبيحته، وتَرْكِه يصلّي مع المسلمين، وعلى تحريم دَمه وماله. ولو تيقنّا أنّه مُبْطِنٌ للكفر لوجبَ قتْلُه وحَرُم إنكاحُه وموارثتُه وأكلُ ذبيحته ولم نتركْه يصلّي مع

المسلمين. ولكنّ تسميةَ النبيّ صلّى الله عليه و سلّم مَنْ ذكَرْنا منافقًا كتسمية الله عزّ و جلّ الزُّرّاعَ كُفّارًا إذ يقول تعالى: «كمثَلِ غيثٍ أعجبَ الكفّارَ نباتُه» (الحديد / ٢٠). لأنّ أصل الكُفْر في اللغة التغطيةُ، فمن سترَ شيئًا فهو كافرٌ له. وأصلُ النفاق في اللغة سَتْرُ شيءٍ وإظهارُ خلافه، فمن ستر شيئًا وأظهرَ خلافَه فهو منافق. وليس هذانِ من الكفر الدّيانيّ ولا من النّفاق الشّرعيّ في شيء.. ثم نقول لمن قال بهذا القول: هل أتيتَ بكبيرة قطّ؟ فإن قال: لا. قيلَ له: هذا القولُ كبيرةٌ لأنّه تزكية. وقد نهى الله عزّ وجلّ عن ذلك فقال: «فلا تزكّوا أنفسَكم» (النجم /٣٢). وقد علمنا أنّه لا يعرى أحدٌ من ذنب إلّا الملائكة والنّبيّين صلّى الله عليهم وسلّم، وأمّا مَنْ دونهم فغيرُ معصوم... وإن قال: بلى، قد كانت لي كبيرةٌ. قيل له: هل كنتَ في حال موافقتك الكبيرةَ شاكًّا في الله عزّ وجلّ أو في رسوله صلّى الله عليه وسلّم أو كافرًا بهما، أم كنتَ موقنًا بالله تعالى وبالرّسول صلّى الله عليه وسلّم وبما أتى به موقنًا بأنّك مسيء مخطئ في ذنبك؟... ففي إجماع الأمّة كلّها دون مُختلَفٍ من أحد منهم [٦٩] على أنّ صاحب الكبيرة مأمورٌ بالصّلاة مع المسلمين وبصوم شهر رمضان والحجّ وبأَخْذ زكاة ماله وإباحة مناكحته وموارثته وأكْل ذبيحته وبتَرْكه يتزوّج المرأةَ المسلمة الفاضلة... برهانٌ صحيح على أنّه مسلمٌ مؤمن، وفي إجماع الأمّة كلّها دون مخالِفٍ على تحريم قبول شهادته وخَبَره برهانٌ على أنّه فاسق؛ فصحَّ يقينًا أنّه مؤمن فاسقٌ ناقصٌ للإيمان عن المؤمن الذي ليس بفاسق.

في التاريخ الأوّل لعلم الكلام الإسلاميّ، هناك اسمٌ آخر مُشاركٌ في الفكرة التي نحن في صددها هنا، وذلكم هو بَكْرٌ، ابنُ أخت عبد الواحد بن زيد، أحد معاصري المفكِّر المعتزليّ الأوّل واصل بن عطاء (بداية القرن الثامن). ومن تصوُّر بكرٍ لمرتكب

الكبيرة، وصلَ إلينا روايتان مختلفتان تمامًا. قُدِّمت إحداهما قبْلُ في الفصل السّابق. ووفقًا لتلك الرّواية، زعم بَكْرٌ أنّ المذنب المسْلمَ كافرٌ بقدر كُفْر عابد الأصنام، أو حتّى أشدّ[٥٥]. وروايةٌ أخرى ذكرها الأشعريّ تمضي على هذا النحو:

«الذي كان يَذهبُ إليه في الكبائر التي تكون من أهل القِبْلة أنّها نِفاقٌ كلّها، وأنّ مرتكبَ الكبيرة من أهل الصّلاة عابدٌ للشيطان، مكذِّبٌ لله سبحانه، جاحدٌ له، منافقٌ، في الدّرك الأسفل من النّار، مخلَّدٌ فيها أبدًا إن مات مُصِرًّا، وأنّه ليس في قلبه للهِ عزّ وجلّ إجلالٌ ولا تعظيم، وهو مع ذلك مؤمنٌ مُسْلِمٌ»[٥٦].

الاختلافُ الأساسيّ، برغم التماثل الظّاهر، بين الحسَن وبَكْر واضحٌ تمامًا. فهنا مرتكبُ الكبيرة يُسمَّى «منافقًا»، كما هي الحالُ عند الحسَن. ولكن خلافًا للحسَن، يحدِّد بَكْر هُويّةَ «المنافق» بأنّه عابدٌ للشيطان ويعزو إليه كلَّ الصّفات التي تُعدّ عمومًا أكثرَ تمييزًا لـ «الكُفْر». وجديرٌ بالملاحظة جدًّا في هذا الصّدد ذِكْرُ التكذيب «مكذِّبٌ لِله»، الأمرُ الذي هو كما رأينا في الفصل السّابق سببٌ مباشر للتكفير حتّى في [٧٠] نظريّة الغزاليّ المعتدلة. بتعبيرٍ آخر، المنافقُ في اصطلاح بَكْرٍ ليس سوى كافر صريح. وبرغم ذلك، يُصرّ بَكْرٌ على أنّ المنافقَ مؤمن مسْلمٌ. وبتحليل فَرْضيّة بَكْر بهذه الطّريقة، تكشف لنا عن عدم تماسكها الدّلالي، وعن كونها مبنيّةً على تفسير اعتباطيّ تمامًا لتعبير «النّفاق». أمّا كونُ هذه الرّواية الثانية تمثّل حقيقةً ما علّمه بَكْر فمسألةٌ أخرى.

---

٥٥ ـ المقريزي، كتاب الخِطط، القاهرة، ١٢٧٠ هـ، ٢، ص ٣٤٩.

٥٦ ـ المقالات، ص ٢٨٦.

١ ـ الصّلةُ بين الإيمان والإسلام:

[٧١] ما الإيمانُ؟ ما الإسلام؟ ماذا يعني، في السّياق الإسلاميّ تحديدًا، أن تؤمن؟ كان هذا إحدى المسائل النظريّة المهمّة جدًّا التي واجهت الجماعةَ المسلمة التي وُلدت حديثًا. الوضعُ قابلٌ للفهم تمامًا. واضحٌ أنّ شيئًا من الصّياغة كان لا بدّ منه سريعًا جدًّا. جعلَ الانتشارُ السّريع للإسلام الحاجةَ أكثرَ إلحاحًا وأكثر ضغطًا. كثير جدًّا من الناس من ذوي الخلفيّات الثقافية والدّينيّة المتنوعة جدًّا دخلوا الأمّة، بعضهم طوعًا، وبعضهم كرهًا. وفي الحالين كلتيهما كان لا بدّ للأعضاء الحديثي العهد في الجماعة المسلمة من أن يُعلَموا بالشّروط التي عليهم تلبيتُها لكي يكونوا مؤهَّلين تمامًا لاسم «المسْلِم». بماذا عليهم أن يؤمنوا باطنيًّا، وكيف عليهم أن يعملوا ظاهريًّا؟ الحدُّ الأدنى الأساسيّ المتطلَّب لكي يكون الإنسانُ مسلمًا لا بدّ أنّه كان سؤالًا كبيرًا ليس فقط لمن انضمّوا توًّا إلى الأمّة، بل لأولئك المسلمين الورِعين الذين اعتنقوا الإسلام إبّان حياة النّبيّ بمجرّد أن صاروا مدركين أنّهم مسلمون محاطون تمامًا بالكافرين.

هكذا أُثيرت المسألةُ وبُذلت الجهود منذ حياة النبيّ. وهذا منعكسٌ انعكاسًا صادقًا في الحديث النبويّ. ووفقًا لما يخبرنا به الحديثُ، يبدو أنّ المسألةَ أُثيرت في المرحلة الأولى للإسلام في صورتين أساسيّتين، كانتا واضحتين جدًّا وقريبتين من الحياة العملية للمسلمين، ومختلفتين تمامًا في طبيعتهما عن المعالجة المدرسيّة المفصّلة [٧٢] للموضوع بجهود علماء الكلام المحترفين.١ ـ ماذا علينا أن نفعلَ لكي ندخلَ الجنّةَ في الآخرة؟

صورة السّؤال ساذجةٌ وبسيطة، لكنّها تشير قَبْليًّا إلى الصّياغة الأكثر نظريّةً التي تأتي لاحقًا، أي: ما بنيةُ مفهوم الإيمان بالمعنى الإسلاميّ؟ ٢ـ ماذا علينا أن نفعلَ لكي نجعلَ دماءنا (حياتنا) وأموالنا حرامًا شرعًا؟ ومقارنةً بالسّؤال الأول، يكون هذا السّؤال أكثرَ عمليّةً وذا مغزى سياسيّ مباشر.

الإجاباتُ المقدَّمة في الحديث النبويّ لهذين السّؤالين واحدةٌ عَمَليًّا، مثلما يكون سهلًا على الفهم. في الحديث[1] النموذجيّ المرتبط بالصورة الأولى للسّؤال، يذكر النبيُّ في صورة الأساسيّاتِ للإسلام خمسةَ أوامر: ١ ـ الإيمان بالله وحْدَه،.. شهادةُ أن لا إلهَ إلّا الله وأنّ محمّدًا رسولُ الله، ٢ ـ وإقامُ الصّلاة، ٣ ـ وإيتاءُ الزكاة، ٤ ـ وصيامُ رمضانَ، ٥ ـ وأن تُعطوا من المغنم الخُمُسَ. والجوابُ للصّورة الثانية للسّؤال يقدَّم في الحديث في أشكال متباينة. والحديثُ الأكثر تمثيلًا للقضيّة يقول[2]:

إنّ رسولَ الله صلّى الله عليه وسلّم قال: أُمرتُ أن أقاتل الناسَ حتّى يشهدوا أنْ لا إله إلّا الله وأنّ محمّدًا رسولُ الله، ويقيموا الصّلاةَ ويُؤتوا الزكاة؛ فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءَهم وأموالَهم إلّا بحقّ الإسلام، وحسابُهم على الله.

جديرٌ بالملاحظة، كما يقرّرُ الحديثُ نفسُه، أنّ الشهادةَ (الشهادة بوحدانيّة الله ونبوّة محمّد) وبقيّةَ العبادات والفرائض الدّينيّة المذكورة ليست سوى الشّروط الرّسمية للإسلام. بتعبير آخر، كلُّ مَنْ يؤدّيها يُعترف له بسببها رسميًّا بأنّه فَرْد من أفراد الأمّة. والإجاباتُ المقدّمة من النّبيّ هنا [٧٣] لا تتعمّق البنيةَ الداخليّة للإيمان.

---

١ ـ البخاري، الصحيح، كتاب الإيمان، رقم ٥٠.

٢ ـ نفسه، رقم ٢٤.

وأكثرُ أهمّيةً وإثارةً من وجهة النظر النّظريّة، الحديثُ المشهور جدًّا[٣] المتعلّق بسؤال المَلَك جبريل محمّدًا [عليه الصّلاة والسّلام]. وههنا في إجابة سؤال جبريل، يعطي النّبيُّ التعاريف الآتية:

١ ـ الإسلامُ «أنْ تعبدَ الله لا تُشركُ به شيئًا، وتقيمَ الصّلاةَ المكتوبة، وتؤدّي الزّكاة المفروضة، وتصومَ رمضان[٤]».

٢ ـ الإيمانُ «أنْ تؤمنَ باللهِ، وملائكتِه، وكتابِه، ولقائه، ورُسُلِه، وتُؤمنَ بالبعثِ الآخِر».[٥]

٣ ـ الإحسان[٦] « أنْ تعبدَ الله كأنك تراه، فإنّك إنْ لا تراه فإنّه يراكَ».

الجملةُ الختامية من الحديث نفسه تقول لنا إنّ جبريل جاء إلى النّبيّ وسألَه هذه الأسئلةَ قصدًا إلى تعليم المسلمين حقيقةَ هذه المفهومات الأساسية الثلاثة. وجليّ أنّ هناك بنيةً محدّدة تمامًا تجمع المفهوماتِ الثلاثة معًا في منظومة. ويتراءى لي أنّ الشّرح الذي يقدّمه ابنُ تيميّة أكثرُ منطقيّةً وإيضاحًا.

---

٣ ـ مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، رقم ٥.

٤ ـ رواية مختلفة تضيف «وحجّ البيت من استطاع إليه سبيلًا».

٥ ـ رواية مختلفة تضع «الإيمان بالقدَر خيره وشرّه» بدلًا من «لقائه».

٦ ـ يترجم *Wensinck* (في كتابه *Muslim Creed*، ص ٢٣) الإحسانَ خطأً، فيما أحسب، بأنّه *righteousness* [الاستقامة أو الصّلاح]، مما يجعل بنيةَ الحديث كلّها مبهمة. وكلمةُ «إحسان» في هذا السياق ينبغي أن تُؤخذ بالمعنى الذي تشير إليه العبارةُ الشائعة المستعملة في وصف المسلم الكامل: «أسلمَ فحسُن إسلامه»، وليس بمعنى «الصلاح». ويستعمل القرآنُ الكلمةَ في هذين المعنيين (مثلًا في البقرة / الآية ١١٢، البقرة، الآية ١٩٥ ـ بالمعنى الأول، وفي النحل / الآية ٩٠ والكهف / الآية ٣٠ بالمعنى الثاني) ـ قارن: البياضيّ، إشارات المرام من عبارات الإمام، القاهرة، ١٩٤٩م، ص ٦٤ ـ ٦٥. وستُناقش هذه النقطةُ مفصّلًا عمّا قريب.

يقولُ ابن تيميّة: «جعلَ النبيّ، صلّى الله عليه وسلّم، الدّين ثلاثَ درجات: أعلاها [٧٤] الإحسانُ، وأوسطُها الإيمانُ، ويليه الإسلام. فكلُّ محسِنٍ مؤمنٌ، وكلُّ مؤمنٍ مسلمٌ، وليس كلُّ مؤمنٍ محسنًا، ولا كلُّ مسلمٍ مؤمنًا»[٧]. ويمكن القولُ بتعبير آخر إنّ مصطلح «الإحسان» أعمُّ من جهة نفسه، وأخصُّ من جهة أصحابه، من الاثنين الآخَرين. وهو الأعمّ قَصْديًا لأنّ معناه يتضمّن كلّ خصائص الإيمان والإسلام، أو صفاتهما. وهو على الحقيقة كمالُ هذين. وهو من جهة السَّعة المفهومُ الأكثر تحديدًا وضيقًا لأنّه ينطبق طبعًا على أُناسٍ أقلّ عددًا من الذين ينطبق عليهم الإيمانُ والإسلام».

العلاقةُ نفسُها تمامًا تحصلُ بين الاثنين الأخيرين. وهكذا يتضمّن الإحسانُ الإيمانَ، ويتضمّن الإيمانُ الإسلامَ، لكنّ المحسِنين أخصُّ من المؤمنين، والمؤمنين أخصُّ من المسلمين. ويقدِّم ابنُ تيميّة مثالًا معبّرًا من الطبيعة نفسها تلك العلاقةَ المفهوميّة بين الرسالة والنّبوّة. فالنّبوّةُ داخلةٌ في الرسالة، والرسالةُ أعمُّ من جهة نفسها، وأخصُّ من جهة أهلها. فكلُّ رسولٍ نبيٌّ، وليس كلُّ نبيّ رسولًا[٨].

وإلى هذا، يضيف ابنُ تيميّة ملاحظةً مهمّةً جدًّا مبنيّةً على نظريّته الدّلالية نفسها. ويقول ابنُ تيميّة إنّه في قراءة القرآن والحديث لا بدّ من الانتباه إلى التمييز عمومًا بين الصّورةِ المجرّدة لاستعمال التعبير والاستعمالِ المحدَّد والمشروط له. فعندما يَستعملُ الكتابُ الكريم، مثلًا، كلمةَ إيمان بالطريقة الأولى، أي من دون أيّ تحديد، ينبغي أن تُفهم بمعناها الطبيعيّ الأوسع متضمّنةً معنى الإسلام، أي «الأعمال الصّالحة». وأن [٧٥] تؤمنَ، بهذا المعنى، لا يعني فقط

٧ ـ ابن تيميّة، كتاب الإيمان، دمشق، ١٩٦١ م، ص٤.

٨ ـ نفسه، ص ٧.

أن تؤمن داخليًّا، بل كذلك أن تعملَ وفقًا لما يُمليه عليك الإيمان. ولكن عندما ترد كلمتا «الإيمان» و «الإسلام» جنبًا إلى جنب، تُحدَّد بسبب ذلك مِنطقةُ معنى الإيمان. وفي تلك الحال يعني الإيمانُ فقط وتحديدًا العملَ الدّاخلي للقلب، أي، مثلما يقولُ لنا الحديثُ الذي ذُكر قبْلُ، الإيمانَ بالله ، وملائكتِه، وكُتبه، ورُسُلِه، واليومِ الآخِر. ويُبعَد الجانبُ الخارجيّ للمسألة ـ أعمالُ الظّاهر ـ كلّيةً إلى عالم «الإسلام». وتتضمّن أعمالُ الظّاهر هذه، وفقًا للحديث، شهادةَ أن لا إلهَ إلّا الله وأنّ محمّدًا رسولُ الله، والصّلاةَ، والزكاةَ، والصّيامَ، والحجّ. وهذا، كما يقولُ ابنُ تيميّة، هو معنى الحديث الذي رواه أحمد بن حنبل: «الإسلامُ علانيةٌ، والإيمانُ في القلب»[٩].

إنّ نظريّةَ الإحسان والإيمان والإسلام التي قدّمها ابنُ تيميّة نظريّةٌ مثيرةٌ جدًّا، مستمَدّةٌ من تحليله العميق للبِنية الدّلاليّة للّغة، الذي ستكون لدينا فُرصٌ للعودة إليه في سياقات لاحقة. ولو تبنّى علماءُ الكلام المسلمون جميعًا مِثْلَ هذا الموقف المرِن الحركيّ إزاءَ مسألة الإيمان والإسلام، لما كانت مسألةُ ارتباطِ «العمل» بـ «الإيمان» قد سبّبت قدرًا كبيرًا من القلق للمفكِّرين الأوائل، وتبعًا لذلك لَمَا كانت الفصولُ الآتية قد كُتبت. والأشياءُ، في أيّة حال، لم تحدث فعليًّا على هذا النحو. ولنترك الآنَ ابنَ تيميّة للحظةٍ ولنعدْ مرّةً أخرى إلى الشطر الأقدم من التاريخ. ومن المهمّ أن نلاحظ هنا أنّ مفهومَ «الإحسان» الذي، مثلما رأينا، احتلّ مثل هذه المنزلة المهمّة ـ إذ عُدَّ أسمى عنصرٍ في الدّين الإسلاميّ ـ لم يقدَّر له ويا للغرابة أن يُحكَم ويفصَّل نظريًّا بجهود علماء الكلام. فلم يتطوّر إلى مفهومٍ كلاميّ أصيل في الإسلام[١٠]. كانت عقولُ علماء الكلام منشغلةً حصريًّا تقريبًا في هذا المجال بالمفهومين

---

٩ ـ (استشهد به أيضًا فنسنك، المصدر السابق، ص ٢٣)، ابن تيميّة، ص ١٠.

١٠ ـ ما يسمّيه البغدادي (أصول، ص ٢٦٩) صحّةَ الإيمان يمكن عَدُّه تفصيلًا نظريًّا لمفهوم«الإحسان» =

الباقين. وهكذا [٧٦] في هذا الكتاب أيضًا سنكون، من الآن فصاعدًا، مهتمّين فقط بالإيمان والإسلام.

إنّ الإنشاءَ في صورةٍ نهائيّة لما يُسمّى الأركانَ الخمسة، أي المكوِّنات الأساسيّة الخمسة للإسلام، كان حقًّا حدَثًا مهمًّا في المرحلة الأولى من تاريخ علم الكلام الإسلاميّ(١١). تبلور التصوّرُ في صورة الحديث: «بُني الإسلامُ على خمس». وحدّد هذا باختصارٍ الطريقةَ التي ينبغي أن تُتصوَّر بها العلاقةُ بين الإيمان والإسلام، وأدخلَ تنظيمًا دقيقًا في العلاقات المفهوميّة الأكثر ضبابيّةً. المفرداتُ الأساسيّة الخمسُ المذكورة في هذا الحديث هي(١٢): ١ـ الإيمان، ٢ ـ الصّلاة، ٣ ـ الزكاة، ٤ ـ الحجّ، ٥ ـ صوم رمضان.

وإنّ تصوّرَ الأركان الخمسة للإسلام مهمٌّ للغاية في شأن المسألة التي نناقشها الآن، ذلك لأنّه يَعُدّ «الإيمانَ» واحدًا من مكوِّنات الإسلام.

=المبكّر. لكنّه ليس مفهومًا مفتاحيًّا البتّة.

١١ ـ العمليّةُ التي قُيّض بها لهذه الفكرة أن تؤسَّس في هذه الصورة وصَفَها على نحوٍ مثير للإعجاب فنسنك في كتابه *Muslim Creed*، الفصل ٢.

١٢ ـ وصلَ إلينا الحديثُ في عدد من الرّوايات المختلفة قليلًا. فالبخاريُّ مثلًا (في كتاب الإيمان، ٧) يذكرُ «شهادةَ أن لا إله إلّا الله وأنّ محمدًا رسول الله ـ في مكان «الإيمان»، بينما يجعل مُسْلم (الإيمان، ٢٠) أوّلَ الخمسة «أن يُعبد الله ويُكفرَ بما دونه».

مثلما يبيِّن الرّسمُ التخطيطيّ في الجانب الأيسر يُجعل «الإسلامُ» هنا الفكرةَ الأشمل والأوسع، داخلَ المجال الكامل الذي يحتلّ فيه الإيمانُ قسمًا واحدًا فقط، وإن يكن القسمَ الأهمّ. ويلاحظ أيضًا أنّ كلّ المفرداتِ الأربع الباقية هي «أعمالٌ»، أي عباداتٌ مفروضة. وهذه النقطةُ ذاتُ أهمية بالغة نظرًا إلى حقيقة أنّ النّشاط الكلاميّ للمرجئة قُدِّر له أن يثير بعد وقتٍ قصير مسألةَ العلاقة بين إيمان الإنسان الدّاخلي وأعماله، كما سنرى [٧٧] تفصيلًا في الفصل الآتي.

الإسلام

الإيمان

الصوم

الصلاة

الحج

الزكاة

في الأحوال جميعًا، جعلَ تصوّرُ الأركان الخمسة الإيمانَ أحدَ خِصال الإسلام. وهذا الموقفُ يمثِّله على نحو رائع تمامًا القولُ المأثور للباقِلّانيّ:

الإسلامُ الانقيادُ وكلُّ طاعة ينقاد بها الإنسانُ لربّه ويطيع أمرَه هي إسلامٌ، أمّا الإيمانُ فواحدٌ فقط من العناصر الأساسية للإسلام. وهكذا كلُّ إيمانٍ إسلامٌ، وليس كلُّ إسلام إيمانًا[١٣].

هذا هو التفسيرُ النموذجيّ لنظريّة الأركان الخمسة، والتفسيرُ الممكن الوحيد، كما سيبدو. ويوضح الرّسمُ التخطيطيُّ المقدَّم قبْلُ على نحوٍ لا لَبْسَ فيه أنّ «الإيمان» ليس سوى بعض «الإسلام». ويمكن القولُ على جهة الحقيقة إنّ هذا هو الرأيُ الذي تبنّاه

---

١٣ ـ كتاب التمهيد، تحقيق ريتشارد مكارثي، بيروت، ١٩٥٧ م، ص ٣٤٧. وكان الباقلّانيّ متكلّمًا أشعريًا كبيرًا (تـ ١٠١٣ م).

أهلُ السّنّة عمومًا.فالأشعريُّ مثلًا[١٤] يقدّم في صورة واحدٍ من عناصر الإيمان الخاصّة بأهل الحقّ والسُّنّة: «نعترفُ بأنّ الإسلامَ أعمُّ من الإيمان، فليس كلُّ إسلامٍ إيمانًا، أي إنّ الإسلامَ يشمل عددًا من الأشياء الأُخَر فضلًا عن الإيمان».

وصياغةُ هذا القول المأثور على نحو مختلف قليلًا تجعله يساوي القولَ إنّ كلّ مُسْلِمٍ لا بدّ من أن يكون مؤمنًا (لأنّ مفهومَ المسلم نفسَه يتضمّن مفهومَ الإيمان؛ لا أحدَ يمكن أن يكون مسلمًا من دون «إيمان») لكن ليس كلُّ مؤمنٍ مسلمًا (لأنّ المؤمنَ الذي يؤمن فقط ولا يؤدّي على نحو دقيق عباداتِه المفروضة لا يستحقّ اسم «مُسْلم»). وحين يُصاغ هذا الموقفُ على هذا النحو، يُظهِر نفسَه ضدًّا تامًّا للفَرْضيّة التي يدافع عنها ابنُ تيميّة، التي درسناها قبْلُ. وهو يعتقد أنّ تفسيرًا كهذا يجعل مفهومَ الإسلام ليس فقط أوسعَ وأكثرَ شمولًا بل، على الحقيقة، أفضلَ من الإيمان. وهو يقولُ إنّ هذا باطل[١٥].

وعند ابن تيميّة أنّ المؤمنَ الذي يؤمن فقط بالقلب ولا يعملُ «الأعمالَ الصالحة» تناقضٌ في المصطلحات. وبصَرْف النظر عن كون الإيمان بعضَ الإسلام، الإيمانُ مفهومٌ أسمى وأكثر شمولًا [٧٨] من الإسلام. الإسلامُ، بمعنى الطّاعات، داخلٌ في مفهوم الإيمان. بتعبيرٍ مختلف، الإسلامُ جزءٌ من الإيمان. وفي كتابه «كتاب الإيمان» ثمّة فصْلٌ قصير لكنّه مثيرٌ يناقش فيه موقفَ الباقِلانيّ وينتقده، ويعيد هذا الموقفَ إلى المرجئة والجَهْميّة خاصّة. وما يأتي ترجمةٌ مختصرةٌ للفَصْل[١٦].في البَدْء يوردُ كلماتِ الباقِلانيّ التي قدّمناها قبلُ، ثمّ يقول:

---

١٤ ـ كتاب الإبانة، حيدر آباد، ط ٢، ١٩٤٨ م، ص ٧.

١٥ ـ المصدر نفسه، ص٣٢٤.

١٦ ـ المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٣. وقد أوردنا نحن كلامَ ابن تيميّة نفسَه [المترجم].

وهذا الذي ذكروه مع بطلانه ومخالفته للكتابِ والسُّنّة هو تناقضٌ. فإنّهم جعلوا الإيمانَ خَصْلةً من خصال الإسلام، فالطّاعاتُ كلُّها إسلامٌ وليس فيها إيمانٌ إلّا التصديق. والمرجئةُ وإن قالوا: إنّ الإيمانَ تضمّن الإسلامَ، فهم يقولون: الإيمانُ هو تصديقُ القلبِ واللّسان. وأمّا الجَهْميّةُ فيجعلونه تصديقَ القلب، فلا تكون الشهادتانِ ولا الصّلاةُ ولا الزكاةُ ولا غيرُهنّ من الإيمان. وقد تقدّم ما بيّنه الله ورسولُه من أنّ الإسلام داخلٌ في الإيمان؛ فلا يكون الرّجلُ مؤمنًا حتّى يكون مسلمًا. كما أنّ الإيمانَ داخلٌ في الإحسان، فلا يكون مُحسِنًا حتّى يكون مؤمنًا.

وأمّا التناقضُ فإنّهم إذا قالوا: الإيمانُ خَصْلةٌ من خصال الإسلام، كان مَنْ أتى بالإيمان إنما أتى بخصلةٍ من خصال الإسلام، لا بالإسلام الواجب جميعه. فلا يكون مسلمًا حتّى يأتي بالإسلام كلّه، كما لا يكون عندهم مؤمنًا حتّى يأتي بالإيمان كلّه...

فعلى هذا يكون الإسلامُ متعدّدًا بتعدّد الطّاعات، وتكون الشهادتانِ وحدَهما إسلامًا، [٧٩] والصّلاةُ وحْدَها إسلامًا، والزكاةُ إسلامًا، بل كلُّ درهم تعطيه للفقير إسلامًا، وكلُّ سَجْدةٍ إسلامًا، وكلُّ يومٍ تصومُه إسلامًا، وكلُّ تسبيحةٍ في الصّلاة أو غيرها إسلامًا.

ثم المسلمُ إن كان لا يكون مسلمًا إلّا بفعل ما سمّيتموه إسلامًا، لزم أن يكون الفُسّاقُ ليسوا مسلمين مع كونهم مؤمنين، فجعلتم المؤمنين الكاملي الإيمان عندكم ليسوا مسلمينَ، وهذا شَرٌّ من قول الكَرّاميّة[١٧]، ويلزم أنّ الفُسّاقَ من أهلِ القِبلة ليسوا مسلمين؛ وهذا شَرٌّ من قول الخوارج والمعتزلة

١٧ ـ سيعالج موضوع الكرّاميّة فيما بعد.

وغيرهم، بل وأن يكون مَنْ ترك التّطوّعاتِ ليس مسلمًا، إذ كانت التّطوّعاتُ طاعةً لله، إن جعلتمُ كلَّ طاعة فَرْضًا أو نفلًا إسلامًا.

ثمّ هذا خلافُ ما احتججتم به من قوله للأعراب: «لم تؤمنوا ولكنْ قولوا أسلمنا» (الحجرات / الآية ١٤)، فأثبتَ لهم الإسلام دون الإيمان. وأيضًا فإخراجُكم الفُسّاقَ من اسم الإسلام إن أخرجتموهم، أعظمُ شناعةً من إخراجهم من اسم الإيمان، فوقعتُم في أعظم ما عبتموه على المعتزلة... واسمُ الإيمانِ في الكتاب والسّنّة أعظمُ [من الإسلام].

وإن قلتُم: بل كلُّ مَنْ فعَلَ طاعةً سُمِّي مسلمًا، لزم أن يكونَ مَنْ فعَلَ طاعةً من الطّاعات ولم يتكلّم بالشّهادتين مسلمًا، ومن صدّق بقلبه ولم يتكلّم بلسانه أن يكون مسلمًا عندكم؛ لأن الإيمانَ عندكم إسلامٌ، فمن أتى به فقد أتى بالإسلام.

... وهم يقولون: «كلُّ مؤمنٍ مسلمٌ، وليس كلُّ مسلم مؤمنًا».. فيقال لهم: إذا كان هذا قولَكم، فقولُكم: «كلُّ مؤمنٍ مسلمٌ وليس كلُّ مسلمٍ مؤمنًا»، [٨٠] يناقض هذا؛ فإنّ المسْلمَ هو المطيعُ لله، ولا تصحّ الطّاعةُ من أحدٍ إلّا مع الإيمان، فيمتنع أن يكون أحدٌ فعَلَ شيئًا من الإسلام إلّا وهو مؤمنٌ، ولو كان ذلك أدنى الطّاعات فيجب أن يكون كلُّ مسلم مؤمنًا، سواءٌ أُريدَ بالإسلام فعلُ جميع الطّاعات. أو فعلُ واحدة منها...

ثمّ قولُكم: كلُّ مؤمنٍ مُسْلِمٌ، وأنّكم تريدون بالإيمان تصديقَ القلب فقط، فليزم أن يكون الرّجلُ مُسْلِمًا ولو لم يتكلّم بالشّهادتين ولا أتى بشيءٍ من الأعمال المأمور بها. وهذا مما يُعْلَم بُطلانُه بالضرورة من دين الإسلام، بل عامّةُ اليهود والنصارى يعلمون أنّ الرّجل لا يكون مسلمًا حتّى يأتي

بالشهادتين أو ما يقومُ مقامَهما. وقولُكم: «كلُّ مؤمنٍ مُسْلِمٌ» لا تريدون أنّه أتى بالشّهادتين ولا بشيءٍ من المباني الخمس، بل أتى بما هو طاعةٌ وتلك طاعةٌ باطنة، ليس هذا هو المسْلِمَ المعروفَ في الكتاب والسّنّة، ولا عند الأئمّة الأوّلين والآخرين.

ثمّ استدللتُم بالآية [«قالتِ الأعرابُ آمنّا قلْ لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخلِ الإيمانُ في قلوبكم» (الحجرات / ١٤)] والأعرابُ إنّما أتوا بإسلامٍ ظاهرٍ نطقوا فيه بالشهادتين، سواءٌ أكانوا صادقين أو كاذبين، فأثبتَ الله لهم الإسلامَ دون الإيمان [٨١]، فيظنُّ مَنْ لا يعرف حقيقةَ الأمر[١٨] أنّ هذا هو قولُ السّلَف الذي دلّ عليه الكتابُ والسّنّة من أنّ كلَّ مؤمنٍ مُسْلِمٌ، وليس كلُّ مُسْلِمٍ مؤمنًا، وبينهما من التباين أعظمُ ممّا بين قول السّلَف وقول المعتزلةِ في الإيمان والإسلام. فإنّ قولَ المعتزلة في الإيمان والإسلام أقربُ من قول الجهميّة [١٩] بكثير، ولكنّ قولَهم في تخليد أهل القِبْلة[٢٠] أبعدُ عن قول السّلَف من قول الجهميّة . فالمتأخّرون الذين نصروا قولَ جَهْمٍ في مسألة الإيمان يُظهرون قولَ السّلَف في هذا وفي الاستثناء وفي انتفاء الإيمان الذي في القلب حيث نفاه القرآنُ ونحو ذلك. وذلك كلُّه موافقٌ للسّلَف في مجرّد اللفظ، وإلّا فقولُهم في غاية المباينة لقول السّلَف، ليس في الأقوال أبعدُ عن السّلَف منه.

وقولُ المعتزلةِ والخوارجِ والكَرّاميّة في اسم الإيمان والإسلام أقربُ إلى قول

---

١٨ ـ سيوضَّح هذا في القسم الثاني من هذا الفصل.

١٩ ـ في شأن موقف الجهمية، انظر الفصل الخامس.

٢٠ ـ أي إنّ مرتكبي الكبائر بينهم. والإشارةُ هنا إلى نظرية المعتزلة القاسية حول«الوعيد».

السَّلَف من قولِ الجهميّة. لكنّ المعتزلةَ و الخوارج يقولون بتخليد العُصاة؛ وهذا أبعدُ عن قول السَّلَف من كلّ قول. فهم [المعتزلةُ والخوارج] أقربُ في الاسم وأبعدُ في الحُكم[٢١]. [٨٢] والجهميّةُ، وإن كانوا في قولهم بأنّ الفُسّاقَ لا يُخلَّدون أقربَ في الحُكم إلى السَّلَف، فقولُهم في مسمّى الإسلام والإيمان وحقيقتهما أبعدُ من كلّ قولٍ عن الكتاب والسُّنّة. وفيه من مناقضة العقل والشّرع واللّغة ما لا يوجد مِثْلُه لغيرهم.

إنّ لدى ابن تيميّة الكثير الذي يقوله في شأن العلاقة بين الإيمان والإسلام. لكنّه قبل أن نتقدّم أكثر، سأُدخِلُ في النقاش عند هذه النقطة فكرةً أخرى مضادّة لكلٍّ من ابن تيميّة وأولئك الذين ينتقدهم. حتّى الآن كان الاختلافُ بين المفهومين، الإيمانِ والإسلامِ، مركزَ الاهتمام. كان السّؤالُ الرّئيس كما رأينا: أيٌّ من الاثنين هو المفهومُ الأعمُّ من الوجهة المفهوميّة؟ هل يتضمّن الإيمانُ مفهومَ الإسلام (ابن تيميّة)، أو هل يتضمّن الإسلامُ الإيمانَ (الأشعريّ[٢٢]، الباقلانيّ)؟ الرأيُ الأوّل مبنيٌّ على حديث جبريل، والثاني على عقيدة الأركان الخمسة، لكنّ عِلْم الكلام الإسلاميّ أدخل مع تقدّم الزّمن رأيًا آخر مضادًّا للرأيين كليهما. هذا القولُ الثالث يؤكّد التشابهَ بين المفهومين أكثرَ من الاختلاف، ويقطع بأنّهما في التحليل النهائيّ مفهومٌ واحدٌ [٨٣]

---

٢١ ـ الأسماءُ (ومفردُها اسم) مفهوماتٌ كلامية رئيسة مثل الإيمان، الإسلام، الكفر، المؤمن، المسلم، الكافر، بينما الأحكامُ (ومفردُها حُكم) مسائلُ مختلفة أثارتها الأسماءُ، مثل ما إذا كان الإيمانُ يزيد وينقص، وما إذا كان الفاسقُ سيخلّد في النار. ههنا يقول ابن تيميّة إنّ المعتزلة أقربُ إلى السَّلَف من الجَهْميّة في استعمالهم تعبيرَي «مُسْلم» و «مؤمن»، لكنّهم أبعدُ عنهم في «الأحكام» المتصلة بهذه «الأسماء».

٢٢ ـ الأشعريّ في كتاب الإبانة ص ٧، حيث يصف العقائد العامّة لأهل السُّنّة، يقرّر على نحو واضح أنّ «الإسلام أوسَعُ من الإيمان». أمّا في المقالات ص ٢٩٣، حيث يقدّم أيضًا العقائدَ العامّة لأهل السُّنّة فيقول بجلاء إنّ الاثنين مختلفان.

ليس غير، ما الاختلافُ سوى مسألةِ اسمَيْن مختلفين. وفي القسم الآتي سندرس أوّلًا هذا الموقفَ الأخير، ثمّ نواصل ملاحظةَ كيف يحلِّله ابنُ تيميّة وينتقده.

٢ ـ هل الإيمانُ مرادفٌ للإسلام؟

هل الإيمانُ والإسلامُ مجرّدُ اسمَيْنِ لشيء واحد؟ ـ هل هما متطابقان في الاعتبارات كلّها؟ ـ العبارةُ المحكمة: «الإيمانُ والإسلامُ واحدٌ» [٢٣] التي صاغها المتكلِّمُ الماتُريديّ النَّسَفيُّ تبدو موحيةً بذلك. وما يقولُه المفسِّرُ الأشعريُّ التّفتازانيُّ في شأن هذه العبارة، في الأحوال جميعًا، يوضح أنّ الفكرةَ الأساسيّة ليست بسيطةً مثلما يبدو لأوّل وهلة، كما سنرى عمّا قريب. فلماذا اسمانِ مختلفان إذا كانا متطابقَيْن تمامًا؟

إنّ أسهل طريقةٍ لحلّ هذه المشكلة هي القولُ إنّ الاثنين بوصفهما مفهومَيْن ـ أو من جهة اللغة ـ شيئانِ مختلفان، أمّا من الوجهة العمليّة فيؤولان إلى الشيء نفسه. وبتعبيرٍ آخر، ليسا شيئًا واحدًا تمامًا، لكنّه يعزّ فصْلُ أحدِهما عن الآخر، أي إنّهما يؤلّفان وحدةً متماسكةً تجعل من غير الممكن أن يوجد أحدُهما من دون الآخر. ولندرس الآن مثالًا نموذجيًّا لهذا النوع من معالجة المسألة. إنّه مقطعٌ من الفِقْه الأكبر ٢ (كما يسمّيه فنسنك) المنسوبِ إلى أبي حنيفة وهو يمثِّل المذهبَ الحنفيّ في علم الكلام في زمان الأشعريّ تقريبًا[٢٤]. وتُوضَع الملاحظاتُ الشارحةُ للشارح الحنفيّ أبي المنتهى المغنيساوي داخلَ قوسين:

---

٢٣ ـ نجم الدّين النّسفيّ، العقائدُ النّسفيّة بشَرْح التفتازاني، القاهرة، ط ٢، ١٩٣٩ م.

٢٤ ـ قارن: فنسنك، في المرجع المشار إليه، ص ٢٤٦.

الإيمانُ إقرارٌ (باللّسانِ) وتصديقٌ (أي قبولٌ بالقلب لما يرويه الرّاوي)...(٢٥) المؤمنون جميعًا متساوون في الإيمان والتوحيد (أي إنكارٌ مطلق لإشراكِ أيّ شيء بالله). [٨٤] يختلفون في المنزلة فقط في شأن «الأعمال» (أي الطّاعات، الباطنيّة والظّاهرية. ويُظهرُ هذا إظهارًا تامًّا أنّ «العمل الصالح» ليس بعضَ الإيمان؛ لأنّ الأعمال «تزيد وتنقص». بعضُ الناس مثلًا يصلّون الصلواتِ الخمسَ اليوميّة، وبعضُهم يصلّي بعضَ الصّلوات المفروضة. وحتّى صلواتُ هذا الصنف الأخير صحيحةٌ، ليست فاسدة.

... واحكُمْ بهذا المعيار على «الأعمال» الأخرى كلّها، الفرائض والنّوافل. وليس الإيمانُ كذلك، فإنّ إيمانَ مَنْ يؤمنُ فقط ببعض أجزاء ما ينبغي أن يؤمن به الإنسانُ ليس إيمانًا صحيحًا؛ هو فاسد. مِثْلُ هذا الإيمان يشبه صيامَ إنسانٍ يشرع بالصّيام لكنّه يفطر بعد ذلك مباشرةً في اليوم نفسه). الإسلامُ تسليمٌ تامٌّ وطاعةٌ لأوامر الله (أي الرّضا بأحكام الله في شأن ما ينبغي على الإنسان عملُه وما لا ينبغي عليه عملُه. إنّه قبولٌ بانقيادٍ مطلق ومن دون أيّ اعتراضٍ لكلّ ما سمّاه الله سبحانه «فرضًا» على أنّه فرضٌ ولكلّ ما سمّاه تعالى «حرامًا» على أنّه حرام».) ومن جهة اللغة، هناك اختلافٌ بين الإيمان والإسلام (لأنّ الإيمانَ يعني في اللغة «التّصديقَ» أمّا الإسلامُ فيعني «التسليمَ التامّ». «التصديقُ» له محلٌّ خاصّ، هو «القلب» وليس «اللّسانُ» سوى «مفسِّر». «التسليمُ» خلافًا لذلك ليس محصورًا بمحلّ معيَّن؛ بل يشمل

٢٥ ـ مثلما سنرى فيما بعد، المنزلةُ الأولى المعطاة لـ «الإقرار باللّسان» في حدّ «الإيمان» ممثَّلةٌ تمامًا للمدرسة الحنفيّة ـ الماتريدية. على أنّ الأهمّية الحقيقية لعناصر الإقرار والتصديق (والعَمَل) في هذا الضّرب من السّياق ستوضَح في الفصول الآتية.

«القلبَ» و «اللّسانَ» و «الجوارح». كونُ الإسلامِ من جهةِ اللغة أوسعَ من «الإيمان»يثبتُه أنّ المنافقين، من الوجهة اللغويّة، داخلون في صنف المسلمين برغم أنّهم على الحقيقة غيرُ مؤمنين وفقًا للاستعمال العاديّ للّغة لا وفقًا للشريعة).

وأيًا كانت الحالُ، فلا إيمانَ (بالمعنى الشّرعيّ) من دون إسلام، (لأنّ الإيمانَ، مثلما قُلنا قبْلُ، إقرارٌ لفظيّ وتصديقٌ قلبيّ، بالطبيعة الإلهيّة الذاتيّة لحضرة الله وصفاته [٨٥] وأسمائه. ويعني ذلك أنّ مَنِ اعترفَ وآمن قد « سلَّم» نفسَه تمامًا لِله وقَبِل أنّ كلَّ أوامرِ الله وأحكامه هي فرائضُ على جهة الحقيقة). ولا إسلامَ ما لم يصحبْه إيمانٌ (إذ لأنّ الإسلامَ خضوعٌ منقاد لكلّ ما أمر الله تعالى به، لا يمكن أن يتحقّق إلّا بعد «التصديق» و «الإقرار». فلا يمكن أن يُتصوَّر في الشّرع وجودُ مؤمنٍ ليس مسلمًا، أو مسلمٍ ليس مؤمنا. وهذا ما يُرادُ عند المتكلّمين عندما يقولون بترادف الاسمَيْن، الإيمان والإسلام، وباتحادهما في الأساس). فهما، إذا جاز التعبير، ظهرٌ وبطنٌ (أي غيرُ منفصِلٍ أحدُهما عن الآخَر). وتشمل كلمةُ «دين» الإيمانَ والإسلامَ مع الشرائع جميعًا (أي إنّ كلمةَ «دين» تُستعمل أحيانًا بمعنى الإيمان، وأحيانًا بمعنى الإسلام. وتُستعمل أيضًا بمعنى شريعة محمّد حينًا، وشريعة موسى حينًا، وشريعة عيسى حينًا ثالثًا، وشرائع الأنبياء الآخرين أحيانًا)[٢٦].

القصدُ الأساسيّ لهذا النقاش في شأن ترادف الإيمان والإسلام أنّ الإيمانَ يحتوي في بنيته الدلاليّة على عنصر مهمّ من« الإذعان» أو «التسليم». إنّ مَنْ «يؤمنُ» بالمعنى

٢٦ ـ كتاب شرح الفقه الأكبر، حيدر آباد، ط ٢، ١٩٤٨ م، الصفحات ٥٧ ـ ٦١.

الذي تفهم فيه الشريعةُ الإيمانَ يكون قد «أذعن » للأوامر الإلهية. وعلى هذا النحو يكون الإيمانُ مطابقًا للإسلام.

المناقشةُ نفسُها تمامًا يستعملها التّفتازانيّ في شَرْحِه العقائدَ النّسفيّة[٢٧]. وههنا العنصرُ المشتركُ الذي يربط بين الإيمانِ والإسلام يعبَّر عنه بكلمة «إذعان» التي تعني «الخضوع، «الطاعة». ومِثْل أبي المُنتهى، يبدأ [التفتازانيّ] بتحديد الإيمان لغويًّا بأنّه «تصديق». والآن فإنّ التصديق، كما يقول، فيه من حيث هو تعبيرٌ اصطلاحيّ في المنطق معنى «الحُكْم» في مقابل «التصّور»[٢٨]. ولكن حتّى عند هذا المستوى المنطقيّ، يتضمّن «التصديقُ» [٨٦] عنصرًا من «الإذعان»، أي «الخضوع» و «التسليم».

وليس حقيقةَ التصديق أن يقع في القَلْبِ نسبةُ الصّدق إلى الخبر والمخبِرِ من غير إذعانٍ وقبول، بل هو إذعانٌ وقبول لذلك بحيث يقع عليه اسمُ التسليم.

كان يمكنُ الأمرَ أن يكون أبسطَ كثيرًا لو أنّ التّفتازانيّ قدّم تمييزًا واضحًا بين «التصديقِ» من حيث هو تعبيرٌ اصطلاحيّ في المنطق بمعنى «الحُكْم»، الإيجابيّ والسّلبيّ، و «التصديقِ» من حيث هو تعبيرٌ اصطلاحيّ في عِلْم الكلام حيث يكون مفهومُ «الإذعان» عنصرًا أساسيًا. وأيًّا كان هذا، فإنّ قصْدَه الأساسيّ جليّ على نحو بيّن. وبالإشارة إلى أنّ التّصديق (الإيمان) يتضمّن الإذعانَ في صورة مكوِّن أساسيّ، يريد أن يجعله حلْقةَ وَصْلٍ بين الإيمان والإسلام. وهذا سهلٌ تمامًا لأنّ:

٢٧ ـ في المرجع المشار إليه، الصفحات ٤٣٢ ـ ٤٣٣.

٢٨ ـ قارن بـ: فخر الدّين الرّازي، مُحصّلُ أفكار المتقدّمين والمتأخّرين، القاهرة، ١٣٢٣ هـ الصفحات ٢ ـ ٣: «إذا أدركنا حقيقةً فإمّا أن نعتبرها من حيث هي هي، من غير حُكم عليها لا بالنّفي ولا بالإثبات، وهو التصَوّرُ، أو نحكم عليها بنفيٍ أو إثبات وهو التصديق».

الإسلامَ هو الخضوعُ والانقيادُ بمعنى قبولِ الأحكام والإذعان. وذلك حقيقةُ التصديق على ما مرَّ... وبالجملة لا يصحّ في الشّرع أن يُحكَم على أحدٍ بأنّه مؤمنٌ وليس بمسلمٍ، أو مُسْلِمٌ وليس بمؤمنٍ. ولا نعني بوحدتهما سوى هذا. فظاهرُ كلامِ المشايخ أنّهم أرادوا عَدمَ تغايرهما، بمعنى أنّه لا ينفكُّ أحدُهما عن الآخر، لا الاتّحادَ بحسب المفهوم؛ لما ذُكِر في الكفاية من أنّ الإيمان هو تصديقُ الله تعالى فيما أخبرَ من أوامره ونواهيه... فالإيمانُ لا ينفكُّ عن الإسلام(٢٩).

وابنُ حَزْم أحدُ المفكّرين الكبار في الإسلام الذين يدافعون عن فكرة التّطابق الأساسيّ بين الإيمان والإسلام. ومهما يكن، فهو يتبنّى في مناقشته طريقةً مختلفة تمامًا عن النّوع الذي [٨٧] قد درسناه. مناقشتُه، كما هي الحالُ دائمًا، مبنيّةٌ على نظريّته اللغوية أو الدّلاليّة الأصليّة. وإذ تُصاغ باختصارٍ، تساوي هذا: كلُّ كلمةٍ عربيّة لها معناها العاديّ المعياريّ. والله [تعالى] نقَلَ بعضَها في تنزيله العربيّ إلى معانٍ خاصّة غير عادية. وإذ يطبِّق هذا المبدأ على الإيمان والإسلام، يقول إنّ الكلمتين، من حيث هما كلمتان عربيّتان عاديّتان ومألوفتان، تعنيانِ شيئين مختلفين تمامًا، لكنّ هاتين الكلمتين على مستوى المصطلحية الفنّية المؤسَّسة دينيًّا تعنيان الشيءَ نفسَه تمامًا.

إنّ الإيمانَ أصلُه في اللغة «التصديقُ» على الصّفة التي ذكرنا قبلُ، ثمّ أوقعه اللهُ عزّ وجلّ في الشّريعة على جميع الطّاعاتِ، واجتنابِ المعاصي، إذا قُصِد بكلّ ذلك من عملٍ أو تركٍ وجْهُ الله عزّ وجلّ. وإنّ الإسلامَ أصلُه في اللغة «التبرُّؤ» تقول: أسلمتُ أمرَ كذا إلى فلان. إذا تبرأتَ منه إليه، فسُمّي المسْلِمُ

٢٩ ـ التفتازاني، المصدر نفسه، الصفحات ٤٥٠ ـ ٤٥٣.

مسلمًا لأنّه تبرّأ من كلّ شيء إلى الله عزّ وجلّ. ثمّ نَقَل الله تعالى اسمَ الإسلام أيضًا إلى جميع الطّاعات. وأيضًا فإنّ التبرُّؤ إلى الله من كلّ شيء هو معنى «التصديق»، لأنّه لا يبرأ إلى الله تعالى من كلّ شيء حتّى يصدِّق به؛ فإذا أُريد بالإسلام المعنى الذي هو خلافُ الكفر وخلافُ الفِسْق فهو والإيمانُ [٨٨] شيءٌ واحد، كما قال تعالى: «لا تمُنُّوا عليَّ إسلامَكم بلِ الله يَمُنّ عليكم أن هداكم للإيمان» (الحجرات / ١٧).

وقد يكون الإسلامُ أيضًا بمعنى «الاستسلام»، أي إنّه استسلم للمِلّة خوفَ القَتْل، وهو غيرُ معتقِدٍ لها. فإذا أُريد بالإسلام هذا المعنى فهو غيرُ الإيمان، وهو الذي أراد الله تعالى بقوله «لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلَمْنا ولمّا يدخلِ الإيمانُ في قلوبكم» (الحجرات / ١٤)...

فصَحَّ يقينًا أنّ لفظةَ الإسلام والإيمان منقولةٌ عن موضوعها في اللغة إلى معانٍ محدودةٍ معروفة لم تعرفها العربُ قطُّ، حتّى أنزلَ الله عزّ وجلّ بها الوَحْي على رسوله صلّى الله عليه وسلّم أنّه من أتى بها استحقّ اسمَ الإيمان والإسلام وسُمِّي مؤمنًا مسلمًا، ومن لم يأتِ بها لم يُسمَّ مؤمنا ولا مسلمًا، وإن صدّق بكلّ شيء غيرها أو تبرّأ من كلّ شيءٍ أوجبت الشّريعةُ التبرُّؤ منه[٣٠].

أمامَ النظرة التي تجعل هكذا بطريقةٍ من الطّرق الإيمانَ والإسلامَ شيئًا واحدًا، يثير ابنُ تيميّة اعتراضًا قويًّا. ومثلما هي حالُ ابن حَزْم، تُبنى نظريّته على نظريّة أصليةٍ للّغة. لكنْ هناك اختلافٌ أساسيّ بين النظريّتين الدّلاليتين.

وهو يبدأ برفض النظرة الصّارمةِ الشّائعِ الاعتقادُ بها، في شأن الوظيفة الدّلاليّة

٣٠ ـ الفِصَل، ٤، الصفحات ٢٢٥ ـ ٢٢٧.

للعلامات اللغويّة التي تحتفظ الكلمةُ وفقًا لها بالنطاق المحدّد لمعناها الأساسيّ كلّما استُعملت وفي أيّة ظروف. ويستبدلُ بها نظرةً إلى اللّغة أكثر تهذيبًا ومرونةً. والنتيجةُ الملموسة لهذا هي تمييزُه بين الاستعمال المطلق للكلمة والاستعمال المقيَّد. وسأوضِحُ هذا التمييز أولًا.

[٨٩] افترضْ أنّ كلمةً، ولتكن A ، تتضمّن في مفهومها العام خمسةَ عناصر أساسيّة، ولتكن a، b، c، d، e. عندما تُستعمل هذه الكلمةُ بإطلاق، لا بدّ طبعًا من أن تعني aوbوcوdوe. لكنّه كثيرًا ما يحدث أن تُستعمل الكلماتُ بتقييد. ويحدث هذا مثلًا عندما تزيل aوd من الخمسة، ونقول: [Aوa وd]. في مثل هذه الحال أُوضِحت a و d لسبب من الأسباب، وأُعطِيتا إذا جاز القولُ وجودًا مستقلًّا، ووُضعنا إلى جانب A كأنّهما كانتا شيئًا مختلفًا عنها. ههنا لدينا فيما يبدو دمجٌ لثلاثة مفهوماتٍ مختلفة، برغم أنّ الحقيقة هي أنّ مفهوم A يتضمّن المفهومين الباقيين بحيث إنّ الصّيغة ينبغي أن تكون [A(d,a)] بدلًا من [AوaوD].

وبوساطة الإيضاح والتمثيل، يحلِّل ابنُ تيميّة بنيةَ المعنى لبعض التعابير المفتاحيّة في القرآن. ويقدِّم ثُنائيُّ «المعروف والمُنْكَر» مثالًا معبِّرًا. فعندما يُستعملان مطلقَين يعني المعروفُ كلَّ خير، ويعني المنكرُ كلَّ شرّ. وهما مستعملان على هذا النحو في سورة الأعراف، الآية ١٥٧: «يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر»[٣١]. في هذه الآية والآياتِ المماثلة، يكون معنى المعروف والمنكر عامًّا؛ أي إنّ كلَّ شيءٍ قابلٍ تمامًا لأن يُوصَف بأنّه خيرٌ متضمَّنٌ في «المعروف»، وعلى النحو نفسه، كلُّ شرّ يمكن تصوّرُه متضمَّنٌ في «المنكر». وبلُغة التدوين الرّمزيّ المُدْخَلِ قبْلُ، نستطيع أن نقول إنّ حصولَ A يوحي آليًّا وضمنيًّا بحصول a-b-c-d-e.

---

٣١ ـ ومثلُ ذلك في سورة آل عمران، الآية ١١٠؛ وسورة التوبة، الآية ٧١.

مختلِفٌ عن ذلك تمامًا استعمالُ الكلمةِ نفسِها في سورة النساء، الآية ١١٤: «لّا خيرَ في كثيرٍ من نجواهم إلّا من أمرَ بصَدَقةٍ أو معروفٍ أو إصلاحٍ بين النّاس..»، حيث نجد الصيغةَ [(d,a)A] مستعملةً. فها هنا، كما نرى، الصّدقةُ والإصلاحُ يُعامَلان على أنّهما وحدتانِ مفهوميّتانِ مستقلّتان منفصلتان عن «المعروف». ولنقلْ على نحو دقيق في أيّة حال: إنّ [٩٠] «المعروفَ» يتضمّن هذين العنصرين في جملة عناصر أُخَر. ولنَصُغِ الأمرَ على نحوٍ آخر: استعمالُ كلمةِ «المعروف» هنا مقيَّد. وعلى نحو مماثل، استعمالُ كلمةِ «المنكر» في سورة العنكبوت، الآية ٤٥، مقيَّدٌ، حيث نقرأ: «إنّ الصّلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر..». وفي هذه الآية تُعدّ الفحشاءُ شيئًا مختلفًا ومنفصلًا عن المنكر، بينما في الآية المقتبسَة قبْلُ «.. وينهاهم عن المنكر»، تكون الفحشاءُ طبعًا متضمَّنةً في المنكر ومشمولةً فيه[٣٢].

الشيءُ نفسُه تمامًا يصحّ على الاستعمال القرآنيّ لكلمة «إيمان». إذ تُستعمل أحيانًا «مطلقةً»، وأحيانًا «مقيَّدةً». وعلينا أن نكون يقظين جدًّا عند قراءة القرآن لمسألة التمييز بين الحالتين، ذلك لأنّ جمهرة الأخطاء وصُوَر سُوء الفهم في شأن معنى الإيمان وعلاقته بالإسلام ليست سوى نتاجٍ لإهمال هذه الحقيقة الدّلاليّة الأساسيّة. وإنّ كلمةَ الإيمان (تحت أشكالها المختلفة) واحدةٌ من تلك الكلمات التي تتردّد كثيرًا جدًّا في القرآن، ومن ثمَّ كذلك واحدةٌ من تلك الكلمات التي تأتي مرارًا على شفاه الناس.

الاستعمالُ المطلق لـ «الإيمان» من السّهل نسبيًّا التعاملُ معه. أما الاستعمالُ المقيَّدُ فربّما يظهرُ مضلِّلًا جدًّا ما لم نكن على قدر من الحَيْطة. فقد يحدث أحيانًا أن يكون

---

٣٢ ـ الإيمان، ص ١٣٥.

استعمالُ كلمة «إيمان» مقيَّدًا بمفهوم خاصّ (كالصيغة: Aوb)، وفي حين آخر نجده مستعملًا مع واحدٍ آخر من المفهومات الممكنة (كالصيغة: Aوc). و هذا طبعًا مرجَّحٌ أن يُفضي إلى اللَّبس. فربّما لاحظَ أحدُهم مثلًا أنّ كلمة «إيمان» مستعملةٌ في القرآن في صورة: A - و - b. وربّما يَعُدّ ذلك الاستعمالَ المعياريَّ للكلمة، وينشئ تصوّرَه للإيمان على أساس هذه التركيبة الخاصّة. ويُفضي هذا طبعًا إلى تخصيص معنى الإيمان. ومنذئذٍ سيكون فاهمًا الكلمةَ في ذلك المعنى الخاصّ كلّما استُعملت، مُغفِلًا [٩١] مسألةَ كونها «مقيَّدةً» بهذه الطريقة أو تلك، أو حتّى مسألة كونها «مقيّدةً» أساسًا أو «مطلقة»[٣٣]

فلفظُ الإيمان إذا أُطلق في القرآن والسُّنّة يُرادُ به ما يُراد بلفظ البِرّ[٣٤]، وبلفظ التقوى[٣٥]، وبلفظ الدّين[٣٦]، كما تقدَّم، فإنّ النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بيّن أنّ «الإيمان بضعٌ وسبعون شعبة، أفضلُها قولُ لا إله إلّا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريقِ». فكان كُلُّ ما يحبّه الله يَدخلُ في اسم الإيمان، وكذلك لفظُ البِرّ يدخل فيه جميعُ ذلك إذا أُطلق، وكذلك لفظُ التقوى، وكذلك الدّينُ أو دينُ الإسلام. وكذلك روي أنّهم سألوا عن الإيمان فأنزل الله هذه الآية: «ليس البرَّ أن تُولّوا وجوهَكم قِبَلَ المشرق والمغرب...»[٣٧]. وقد فُسِّر «البرُّ» [٩٢] بالإيمان وفُسِّر بالتقوى وفُسِّر بالعمل الذي يقرِّب إلى الله، والجميعُ حقّ.

---

٣٣ ـ المصدر نفسه، الصفحات ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

٣٤ ـ يُترجمَ عادةً بـ *piety*.

٣٥ ـ تُترجم عادة بـ *fear of God*.

٣٦ ـ يُترجمَ عادةً بـ *religion*.

٣٧ ـ القرآن: البقرة، الآية ١٧٧.

وثمّة أيضًا حديثٌ يفسّر فيه النبيُّ معنى كلمة «البِرّ» بالإيمان. «جاء رجلٌ إلى أبي ذرّ[٣٨] فسأله عن الإيمان فقرأ: « ليس البرَّ أن تُولّوا وجوهَكم» إلى آخر الآية. فقال الرّجلُ: ليس عن البِرّ سألتُك. فقال: جاء رجلٌ إلى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم فسأله عن الذي سألتَني عنه، فقرأ عليه الذي قرأتُ عليكَ، فقال له الذي قلتَ لي. فلمّا أبى أن يرضى قال له: «إنّ المؤمن الذي إذا عَمِلَ الحسنةَ سَرّتْه ورجا ثوابَها، وإذا عَمِلَ السيّئةَ ساءته وخاف عقابها[٣٩].

ويمضي ابنُ تيميّة إلى إظهار أنّ العلاقة نفسَها تنعقد بين البِرّ والتقوى. ففي قوله تعالى: «يا أيّها الذين آمنوا.. وتعاونوا على البِرّ والتقوى..» (المائدة / الآية ٢)، يتغاير المفهومان. وبتعبيرٍ آخر، كلٌّ منهما في هذا الموقع الخاصّ مستعمَلٌ بمعنى محدَّد إلى الغاية. ونلاحظ هذا لأننا نراهما مستعمَلَيْن مقيّدَيْن، مقترنَيْن. هذا بالإضافة إلى أنّ مطلع الآية (يا أيّها الذين آمنوا) يوضح تمامًا أنّ القضية كلّها تدور حول المفهوم المفتاحيّ، الإيمان. لكنّه في مواضع أُخَر، تُستعمل كلمةُ التّقوى. وفي حالٍ كهذه تكون «التقوى» مرادفةً تمامًا لـ «البِرّ»، كما يتجلّى بالآية: «... وأولئك همُ المتّقون». وإنه لذو دلالة أنّ هذه الكلمات هي [٩٣] الجملةُ الختامية لجملة الآية (البقرة / الآية ١٧٧) التي تبدأ بقوله تعالى: «ليس البِرَّ أن تُولّوا وجوهَكم قِبَلَ المشرق والمغرب..». وبتعبيرٍ آخر يعني هذا أنّ أهلَ البِرِّ وأهلَ التقوى مساوٍ كلّ منهم للآخر تمامًا.

ويستخلص ابنُ تيميّة أنّ هذا كلّه يبيّن أنّ مُسمّى الإيمانِ ومُسمّى البِرِّ ومُسمّى

---

٣٨ ـ أحدُ أصحاب النبيّ المشهورين؛ وفي شأن الشخصية المثيرة جدًّا لهذا الرّجل انظر مثلًا:
Wensinck, Muslem Creed,p. 46.

٣٩ ـ الإيمان، ص ١٤٩.

التقوى عند الإطلاق واحدٌ، فالمؤمنون هم المتّقون وهم الأبرار[٤٠].

هكذا حين يُستعمل الإيمانُ مطلقًا يكون مفهومًا واسعًا جدًّا وشاملًا. وجليّ أنه لا يمكن أن يوجد إيمانٌ بهذا المعنى المطلق حيث لا يوجد «عمل». والقرآنُ نفسُه يشهد عليه[٤١]. الآيةُ نفسُها، التي أُشيرَ إليها والتي تقدِّم تعريفًا لفظيًا كاملًا لمفهوم البِرِّ (= الإيمان)، تُحصي الشروطَ الأساسيّة للبِرِّ على هذا النحو: ١ ـ الإيمان بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنّبيّين، ٢ ـ إيتاء المال لذوي القُربى واليتامى والمساكين وابن السّبيل، والسّائلين، ٣ ـ تحرير الرّقاب، ٤ ـ إقام الصّلاة، ٥ ـ إيتاء الزكاة، ٦ ـ الإيفاء بالعهد، ٧ ـ الصّبر في البأساء والضراء.

من جملة العناصر السّبعة المُحصاة، الأوّلُ فقط يهتمّ بالجانب النفسيّ لـ «الإيمان»، أي الإيمان من جهة كونه حالةً من حالات قلْب الإنسان. ههنا فقط يكون الإيمانُ مرادفًا للتصديق. كلُّ ما بقي، من ٢ إلى ٧، يتعلّق بالتجلّيات العِيانيّة المختلفة للحالة الدّاخلية، أو حالة القلب. ومن الواضح أنّ القرآن يعدّها جميعًا أجزاءً متمّمة للإيمان مع العنصر الأوّل.

أدركَ ابنُ تيميّة الأهمّيةَ العظيمة لـ «القلب» في إنشاء الإيمان. «ثمّ القلْبُ هو الأصْلُ»[٤٢]. وهو يواصل المحاجّة فيقول: لكنّه علينا أن نلاحظ أنّ القلْبَ لا يمتلك فقط الوظيفةَ العقليّة المتمثّلة في «العِلْم» (كما يميل تعريفُ الإيمان بأنه التصديق إلى الإيحاء بذلك)؛ بل لديه أيضًا أعمالُه، [٩٤] كحُبّ الله ورسوله، وخشيةِ الله، وحبِّ ما

---

٤٠ ـ نفسه، الصفحات ١٥٢ ـ ١٥٣.

٤١ ـ نفسه، الصفحات، ١٥٠ ـ ١٥٢.

٤٢ ـ نفسه، الصفحات ١٥٥ ـ ١٥٦.

يحبّه الله ورسولُه، وبُغضِ ما يبغضه الله ورسولُه، وإخلاصِ العمل لله وحدَه، وتوكّلِ القلبِ على الله وحْدَه، وغير ذلك من أعمال القلب التي أوجبها الله ورسولُه وجعلها من الإيمان. فإذا كان في القلب معرفةٌ وإرادةٌ سرى ذلك إلى البدَن بالضرورة، لا يمكن أن يتخلّف البدَنُ عمّا يريدُه القلبُ. ويقولُ ابنُ تيميّة إنّ هذا هو معنى الحديث: «ألا وإنّ في الجسد مضغةً إذا صلحت صلح لها سائرُ الجسد، وإذا فسدت فسد لها سائرُ الجسد، ألا وهي القلبُ».

وجوهرُ المناقشة كلّها، مثلما رأينا قبْلُ، أنّ كلمة إيمان، حين تُستعمل مطلقةً، تتضمّن في معناها «العملَ». وكثيرًا ما اتُّخذ استثناءٌ على مِثْل هذه النظرة على أساس أنّ القرآن يستعمل دائمًا العبارةَ: «الذين آمنوا وعملوا الصّالحات». لماذا ماز الله أساسًا بين «الإيمان» و «العمل»، إذا كان الثاني داخلًا في الأوّل؟. عند ابن تيميّة، الإجابةُ موجودةٌ بيُسْر.تُحلُّ المشكلةُ حالًا إذا ما فهمنا العبارةَ السّابقة ليس في صورة[AوB]، بل في صورة [A(b)].

ومهما يكن، فإنّ الأهمّية الحقيقيّة للمسألة لا يمكن رؤيتُها عندما ندرسها في ضوء خلفيّةِ تصوّرِ المرجئة للإيمان، ذلك لأنّ المناقشةَ بكلامٍ دقيق موجّهةٌ ضدّ المرجئة الذين يؤكّدون أنّ الإيمان هو إيمانٌ بنفسه، وأنّ مفهومَ «العمل» هو في الأساس خارجٌ عنه ولا صلةَ له به. وهكذا تنتمي مناقشةُ هذه المسألة إلى سياق متأخّر. وسنعود إلى موقف ابن تيميّة إزاء موقف المرجئة في الفصل السّادس. ولنركّز الآن على نظرته إلى العلاقة بين الإيمان والإسلام.

حديثُ جبريلَ الذي يُستعمل، كما نتذكّر، نقطةَ البدء في مناقشة ابن تيميّة، ماز

الإيمانَ عن الإسلام على هذا النحو: «الإيمانُ أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورُسُله واليوم الآخِر، والقَدَر، خيره وشرّه»، [٩٥] أمّا الإسلامُ فهو: «أن تشهد أن لا إلهَ إلّا الله وأنّ محمّدًا رسولُ الله، وتقيم الصّلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت». ويمكن القولُ باختصارٍ إنّ الإيمان اعتقادٌ في القلب، بينما الإسلامُ عملٌ ظاهر. ويقول ابنُ تيميّة إنّ هذا يعطي معنى الإيمان والإسلام عندما تُستعمل هاتان الكلمتان معًا في اتّصالٍ متساوٍ في الرّتبة، أي في صورة [A و B]. فليس لنا إذا جمعنا بين الإسلام والإيمان أن نجيب بغير ما أجابَ به النبيُّ [صلّى الله عليه وسلّم][٤٣]

هكذا تكون المسألةُ الحقيقيّة هنا على الأصحّ: ماذا يعني الإيمانُ والإسلامُ، وما الصّلةُ المفهوميّة بينهما عندما يُستعملان مفهومَيْن مستقلّين؟ عن هذا السؤال يقدّم ابنُ تيميّة الإجابة الآتية:

> **حقيقةُ الفرق أنّ الإسلامَ دينٌ[٤٤]. والدّينُ مصدرُ دانَ يَدِينُ دَيْنًا: إذا خضع وذلّ. ودينُ الإسلامِ الذي ارتضاه الله وبعثَ به رُسُلَه هو الاستسلامُ لله وحْدَه، فأصْلُه في القلب هو الخضوعُ لله وحْدَه بعبادته وحْدَه دون ما سواه. فمَنْ عَبَدَه، وعَبَدَ معه إلهًا آخر، لم يكن مسلمًا، ومن لم يعبدْه، بل استكبر عن عبادته لم يكن مسلمًا.**
>
> **... هكذا الإسلامُ في الأَصْل من باب العمل؛ عملِ القلبِ والجوارح[٤٥].**

---

٤٣ ـ المصدر نفسه، الصفحات ٢١٧ ـ ٢١٨.

٤٤ ـ هذا الافتراض مبنيٌّ على القرآن: «إنّ الدّين عند الله الإسلامُ» (آل عمران / الآية ١٩)؛ «ومَنْ يبتغِ غيرَ الإسلام دينًا فلَنْ يُقبلَ منه وهو في الآخرة من الخاسرين»(آل عمران / الآية ٨٥)؛ «ومَنْ أحسنُ ممّن أسْلَمَ وجهَهُ لله ...» (النساء / الآية ١٢٥)، إلخ.

٤٥ ـ الإيمان، ص ٢٢١. ويقدّم تعريفُ الإسلام في ص ٢٢٣ بأنّه: «الاستسلامُ للهِ بالقلب مع الأعمال الظاهرة».

الإسلامُ، باختصار، أنْ تعبد الله وحْدَه لا شريكَ له مخلصًا له الدّين. وهذا دينُ الله الذي لا يُقبَلُ من أحدٍ غيرُه لا من الأولين [٩٦] ولا من الآخِرين. ولا تكون عبادتُه مع إرسال الرّسل إلينا إلّا بما أمرتْ به رُسُله، لا بما يُضادّ ذلك؛ فإنّ ضدَّ ذلك معصيةٌ، وقد ختم الله الرّسلَ بمحمّد [صلّى الله عليه وسلّم]، فلا يكون مسلمًا إلّا مَنْ شهِدَ أن لا إله إلّا اللهُ وأنّ محمّدًا عبدُه ورسولُه. وهذه الكلمةُ بها يدخلُ الإنسانُ في الإسلام. فمن قال: الإسلامُ الكلمةُ وأراد هذا فقد صدَق. ثمّ لا بدّ من التزام ما أمر به الرسولُ من الأعمال الظاهرة، كالمباني الخمس. ومن تركَ من ذلك شيئًا نقص إسلامُه بقدر ما نقص من ذلك.. وهذه الأعمالُ إذا عملَها الإنسانُ مخلصًا لله تعالى فإنّه يثيبه عليها، ولا يكون ذلك إلّا مع إقراره بقلبه أنّه لا إله إلّا الله وأنّ محمّدًا رسولُ الله، فيكون معه من الإيمان هذا الإقرارُ. وهذا الإقرارُ لا يستلزم أن يكون صاحبُه معه من اليقين ما لا يقبل الرّيبَ، ولا أن يكون مجاهدًا، ولا سائرَ ما يتميّز به المؤمنُ عن المسلم الذي ليس بمؤمن.

وخَلْقٌ كثيرٌ من المسلمين باطنًا وظاهرًا معهم هذا الإسلامُ بلوازمه من الإيمان ولم يَصِلوا إلى اليقين والجهاد. بتعبير آخر، هم مولودون على نوع الإسلام الموصوف هنا مع مقدارٍ محدود من الإيمان لا بدّ من أن يصحبه، من دون بلوغ درجة الإيمان الذي هو اليقين المطلق(٤٦).

في رأي ابن تيميّة أنّ هذا الوصف يصدق على الأعراب المشار إليهم في سورة الحجرات، الآية ١٤. إذا يُعترفُ بأنهم مسلمون، ولكن ليسوا مؤمنين، لأنّهم لم ينفّذوا شروطَ

٤٦ ـ المصدر نفسه، الصفحات ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

الإيمان الكامل. ويذهب بعضُهم إلى القول إنّ إيمانَ [٩٧] هؤلاء الأعراب ليس سوى إيمان المنافقين.لكنّ هذا خطأ. فمن المؤكّد أنّ الإيمان بمعناه «المطلق» لا يمكن نسبتُه إليهم، لكنّهم برغم ذلك مسلمون حقيقيون، لا منافقون. وسيثابون على إسلامهم، برغم أنّه ناقصٌ، في الآخرة. أكثر من ذلك، لديهم إيمانٌ كافٍ لاستحقاق الثّواب(٤٧).

هذا حالُ أكثرِ الدّاخلين في الإسلام ابتداءً، بل حالُ أكثر من لم يعرف حقائقَ الإيمان، فإنّ الرّجلَ إذا قُوتلَ حتّى أسلمَ، كما كان الكفّارُ يقاتلون حتّى يسلموا، أو أسلمَ بعد الأسر، أو سمعَ بالإسلام فجاء فأسلمَ، فإنّه مسلمٌ ملتزمٌ طاعةَ الرّسول ولم تدخل إلى قلبه المعرفةُ بحقائق الإيمان. إنّ هذا إنّما يحصل لمن تيسّرت له أسبابُ ذلك، إمّا بفهم القرآن، وإمّا بمباشرة أهل الإيمان والاقتداء بما يصدر عنهم من الأقوال والأعمال، وإمّا بهدايةٍ خاصّة من الله يهديه بها...

وكثيرٌ من هؤلاء قد يرتابُ إذا سمع الشُّبَهَ القادحةَ فيه، ولا يجاهِد في سبيل الله؛ فليس هو داخلًا في قوله: «إنّما المؤمنونَ الذين آمنوا باللهِ ورسولِه ثمّ لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله» (سورة الحجرات / الآية ١٥)، وليس هو منافقًا في الباطن، مضمِرًا الكفرَ. [٩٨] فلا هو من المؤمنين حقًّا، ولا هو من المنافقين، ولا هو أيضًا من أصحاب الكبائر. بل يأتي بالطّاعات الظّاهرة، ولا يأتي بحقائق الإيمان التي يكون بها من المؤمنين حقًّا. فهذا معه إيمانٌ وليس هو من المؤمنين حقًّا، ويُثاب على ما فعَلَ من الطّاعات(٤٨).

---

٤٧ ـ نفسه، الصفحات ٢٠١ ـ ٢٠٥، ٢١١ ـ ٢١٢، ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

٤٨ ـ نفسه، الصفحات ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

إنّ الشّرحَ السّابق لمفهوم الإسلام قد أوضح تمامًا الآن، فيما أحسب، ما يريد لنا ابنُ تيميّة أن نفهمه من الإيمان. النقطةُ الرّئيسة التي يقدّمها هي أنّ الإيمانَ مفهومٌ أعلى من مفهوم الإسلام، وهو يتضمّن هذا الأخيرَ داخلَه. وهذا ما رأيناه في القسم الأوّل من الفصْل الحاضر. وههنا ما يقوله في شأنه:

وأمّا الإيمانُ فأصلُه تصديقٌ وإقرارٌ ومعرفةٌ، فهو من باب قولِ القلب المتضمِّنِ عملَ القلب. والأصلُ فيه التصديقُ، والعملُ تابعٌ له؛ فلهذا فسَّرَ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم الإيمانَ بإيمان القلب وبخضوعه، وهو الإيمانُ بالله وملائكته وكتبه ورُسُله، وفسّرَ الإسلامَ باستسلامٍ مخصوص، هو المباني الخمس...

وذلك النوعُ [الإيمانُ] أعلى [من الإسلام]. قال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: «الإسلامُ علانيةٌ والإيمانُ في القلب»؛ فإنّ الأعمالَ الظّاهرة يراها النّاسُ، وأمّا ما في القلب من تصديق ومعرفة وحبّ وخشية ورجاء فهذا باطنٌ، لكن له لوازمُ قد تدلّ عليه، واللازمُ [٩٩] لا يدلّ إلّا إذا كان ملزومًا. (ويتضمّن هذا أنّ الإسلامَ من جهة كونه أعمالًا ظاهرةً لا ينبغي أن يُفهَم إلّا بوصفه التجلّياتِ اللازمةَ والحتمية للإيمان)[٤٩].

ثمّ الإيمانُ الذي يمتاز [المؤمن] به، فيه تفصيلٌ وفيه طمأنينة ويقين... وأيضًا ففي قلوبهم من اليقين والثبات ولزوم التصديق لقلوبهم ما ليس مع هؤلاء [المسلمين]، وأولئك هم المؤمنون حقًّا، وكلُّ مؤمنٍ لا بدّ أن يكون مسلمًا؛ فإنّ الإيمانَ يستلزم الأعمالَ، وليس كلُّ مسلمٍ مؤمنًا هذا الإيمانَ

٤٩ ـ نفسه، الصفحات ٢٢١ ـ ٢٢٢.

المطلق. لأنّ الاستسلامَ لله والعملَ له لا يتوقّف على هذا الإيمان الخاصّ. وهذا الفرقُ يجده الإنسانُ من نفسه ويعرفه من غيره(٥٠).

النقطةُ الثانية التي تُلاحَظ في شأن الاختلاف الأساسيّ بين الإيمان والإسلام، عند ابن تيميّة، هي أنّ الوعْدَ بالجنّة يُعلّق حصرًا باسم الإيمان؛ أمّا كلمةُ الإسلام، عندما تُستعمل مطلقةً، فلا صلةَ لها البتّة في القرآن بدخول الإنسان الجنّة. ولا يعني هذا طبعًا أنّ القرآن يحطّ من شأن الإسلام. على العكس، يؤكّد القرآنُ مرارًا أهمّيته، مشدِّدًا على أنّ الدّين عند الله هو الإسلامُ، وأنّ من يبتغِ غيرَ الإسلام دينًا فلن يُقبل منه(٥١). وبرغم ذلك، لم يقل الله [تعالى]: «إنّ الجنّة أُعِدَّت للمسلمين»، أو: «يَعِدُ الله المسلمين الجنّةَ». مِثْلُ هذا الوعد يُقدَّم فقط لـ «الذين يؤمنون». [١٠٠] «وعدَ الله المؤمنينَ والمؤمنات جنّاتٍ تجري من تحتها الأنهار..» (التوبة / الآية ٧٢)، حيث يظهر مفهومُ الإيمان في صورته «المطلقة». أو: «وبشِّرِ الذين آمنوا وعملوا الصّالحاتِ أنّ لهم جنّاتٍ تجري من تحتها الأنهار..» (البقرة / ٢٥)، حيث يظهر مفهومُ الإيمان في صورة «مقيّدة»، أي مقترنة بمفهوم عمل الصّالحات (أي الإسلام). وتغزُرُ الأمثلةُ المشابهة في القرآن. وفي الأحوال جميعًا، الإسلامُ وحْدَه لا يُعلّق بالجنّة. وحتّى عندما يُقرنُ الإيمانُ والإسلامُ في سياقاتٍ من هذا القبيل، فإنّ الإيمانَ، وليس الإسلام، هو الذي يُخال أنّه يستحقّ ثوابَ الجنّة، ذلك لأنّ الجَمْعَ، مثلما رأينا قبْلُ، ينبغي أن يُفهم في صورة [A(b)] ، وليس في صورة[AوB] التي تضع مقدارًا متساويًا من التأكيد على العنصرين كليهما(٥٢).

---

٥٠ ـ نفسه، ص ٢٢٨.

٥١ ـ من ذلك مثلًا: آل عمران / الآية ٨٥، يونس / الآيتان ٧١ ـ ٧٢، البقرة / الآيات ١٣٠ ـ ١٣٢، إلخ.

٥٢ ـ نفسه، الصفحات ٢١٨ ـ ٢١٩، ٢٩٥ ـ ٢٩٨.

النقطةُ التالية الملاحَظةُ هي أنّ الإيمانَ، عند ابن تيميّة، لا ينبغي أن يُمثَّل في صورة كينونةٍ ثابتة عصيّة على الحركة؛ لأنّ المؤمنَ مُعرَّض دائمًا للإغراء.

وكثيرًا ما تعرضُ للمؤمن شعبةٌ من شُعَب النّفاق، ثمّ يتوب الله عليه. وقد يردُ على قلبه بعضُ ما يُوجِبُ النّفاقَ، ويدفعه الله عنه.

والمؤمنُ يُبتلى بوساوس الشيطان، وبوساوس الكفر التي يضيق بها صدرُه، كما قالت الصحابةُ: يا رسولَ الله، إنّ أحدَنا لَيجِدُ في نفسه ما لَئِنْ يخِرُّ من السّماء إلى الأرض أحبُّ إليه من أن يتكلّم به. فقال: «ذاك صريحُ الإيمان»، وفي روايةٍ: «ما يتعاظمُ أن يتكلّم به»، قال: «الحمدُ لله الذي ردّ كيدَه إلى الوسوسة». أي: حصولُ هذا الوسواس، مع هذه الكراهةِ العظيمة له ودَفْعِه عن القلب، هو من صريح الإيمان، كالمجاهِدِ الذي جاءه العدوّ، فدافعَه حتّى غلَبَه، فهذا عظِيمُ الجهاد. والصّريحُ الخالصُ، كاللّبن الصّريح. وإنّما صار صريحًا، لِما كرهوا تلك [١٠١] الوساوسَ الشيطانيّة ودفعوها، فخلَصَ الإيمانُ فصار صريحًا[٥٣].. عن عليّ بن أبي طالب قال: إنّ الإيمان يبدو لمظةً بيضاء في القلب، فكلما ازداد العبدُ إيمانًا ازداد القلبُ بياضًا، حتّى إذا استكمل الإيمانُ ابيضّ القلبُ كلّه. وإنّ النّفاقَ يبدو لمظةً سوداء في القلب، فكلّما ازداد العبدُ نفاقًا ازداد القلبُ سوادًا، حتّى إذا استكمل النّفاقُ اسودّ القلبُ[٥٤]. (ويوحي هذا أنّ الإيمانَ والنّفاقَ قد يوجدان معًا في القلب الواحد). وقد وصلت إلينا أقوالٌ كثيرة تؤكّد أنّ القلب قد يكون فيه إيمان

---

٥٣ ـ نفسه، ص ٢٣٨.

٥٤ ـ مثلما هو واضح، هذه إجابةٌ مقدّمةٌ للسؤال الذي أثاره المرجئةُ في شأن ما إذا كان الإيمانُ يزيد وينقص. والمسألةُ نفسُها في صورتها الأصلية ستُناقش في الفصل الآتي.

ونفاق، والكتابُ والسُّنّة يدلّان على ذلك. فإنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ذكر شُعَبَ الإيمان، وذكر شُعَبَ النّفاق وقال: «مَنْ كانت فيه شعبةٌ منهنّ كانت فيه شعبةٌ من النّفاق حتّى يدَعَها(٥٥)». وتلك الشُعبةُ قد يكون معها كثيرٌ من شُعَب الإيمان؛ ولهذا قال: «يخرجُ من النّار مَنْ كان في قلبه مثقالُ ذرّة من إيمان». فعُلِم أنّ من كان معه من الإيمان أقلُّ القليل لم يخلد في النّار، وأنّ من كان معه كثيرٌ من النّفاق، فهو يُعذَّب في النار على قدر ما معه من ذلك، ثمّ يُخرج من النّار. وعلى هذا فقولُه [تعالى] للأعراب: «لم تؤمنوا ولكنْ قولوا أسلمْنا ولمّا يدخلِ الإيمان في قلوبكم» (الحجرات / الآية ١٤)، نَفْيُ حقيقةِ دخول الإيمان في قلوبهم... وحينئذٍ فقولُ مَنْ قال من السَّلف: أسلَمْنا(٥٦)، أي استسلمنا خوفَ السّيف، وقولُ من قال: هو الإسلامُ، الجميعُ صحيح. [١٠٢] فإنّ هذا إنّما أراد الدّخولَ في الإسلام، والإسلامُ الظّاهر يدخل فيه المنافقون، فيدخل فيه مَنْ كان في قلبه إيمانٌ ونفاق. وقد عُلِم أنّه يخرج من النّار مَنْ في قلبه مثقالُ ذرّة من إيمان، بخلاف المنافق المحض الذي قلبُه كلُّه أسودُ؛ فهذا هو الذي يكون في الدّرك الأسفل من النّار. ولهذا كان الصحابةُ يخشون النّفاقَ على أنفسهم ولم يخافوا التكذيبَ لله ورسوله؛ فإنّ المؤمنَ يعلم من نفسه أنّه لا يكذّب الله ورسولَه يقينًا. وهذا مُستنَدُ من قال: «أنا مؤمنٌ(٥٧) حقًّا»؛ فإنّه أراد بذلك ما يعلمه من نفسه من التصديق الجازم. ولكنّ الإيمانَ ليس مجرّدَ التصديق، بل لا

٥٥ ـ قارن بـ : البخاريّ، باب الإيمان، رقم ٣٢، ٣٣. بدلًا من «شُعْبه» تُستعمل كلمةُ «خَصلة».

٥٦ ـ إشارة إلى قول الأعراب في القرآن، الذين أُشير إليهم قبْلُ.

٥٧ ـ أي من دون أن يكون ثمّة حاجةٌ إلى قول: إن شاء الله. وستعالَج هذه المسألة فيما بعد في فصل خاصّ.

بدّ من أعمالٍ قلبية تستلزم أعمالًا ظاهرة[٥٨] كما تقدّم، فحُبُّ الله ورسوله من الإيمان، وحُبُّ ما أمر الله به، وبغضُ ما نهى عنه، وهذا من أخصّ الأمور بالإيمان...

ومعلومٌ أنّ الزّاني حين يزني إنّما يزني لحبٍّ في نفسه لذلك الفعل، فلو قامَ بقلبه خشيةُ الله التي تقهر الشهوةَ أو حُبُّ الله الذي يغلبها، لم يزنِ.. فمن كان مخلصًا لله حقَّ الإخلاص لم يزنِ؛ وإنّما يزني لخلوّه عن ذلك، وهذا هو الإيمانُ الذي يُنزَع منه، لم يُنزَع منه نفسُ التصديق؛ [١٠٣] ولهذا قيل: هو مسلمٌ وليس بمؤمن؛ فإنّ المسلم المستحقّ للثواب لا بدّ أن يكون مصدِّقًا، وإلّا كان منافقًا. لكن ليس كلُّ مَنْ صدّق قامَ بقلبه الأحوالُ الإيمانية الواجبة مِثْلُ كمال محبّة الله ورسوله، ومِثْلُ خشية الله والإخلاص له في الأعمال والتوكّل عليه؛ بل يكون الرّجل مصدِّقًا بما جاء به الرّسولُ، وهو مع ذلك يُرائي بأعماله، ويكون أهلُه ومالُه أحبَّ إليه من الله ورسوله والجهاد في سبيله...

وقد ثبتَ أنّه لا يكون الرّجلُ مؤمنًا حتّى يكون الله ورسولُه أحبَّ إليه ممّا سواهما. وإنّما المؤمنُ مَنْ لم يرتبْ، وجاهدَ بماله ونفسه في سبيل الله. فمن لم تقم بقلبه الأحوالُ الواجبة في الإيمان فهو الذي نفى عنه الرسولُ الإيمانَ، وإن كان معه التصديقُ، والتصديقُ من الإيمان. ولا بدّ أن يكون مع التصديق شيءٌ من حبّ الله وخشية الله، وإلّا فالتصديقُ الذي لا يكون معه شيءٌ من ذلك ليس إيمانًا البتّة، بل هو كتصديق فرعون واليهود وإبليس. وهذا هو الذي أنكره السَّلَفُ على الجهميّة. قال الحميديّ:

---

٥٨ ـ بتعبير آخر، جوهرُ التصديق نفسُه قد يبقى سليمًا، لكنّ الأجزاء المحيطة قد تتغير تمامًا في أية لحظة.

سمعتُ وكيعًا يقول: أهلُ السُّنّة يقولون: الإيمانُ قولٌ وعملٌ؛ والمرجئةُ يقولون: الإيمانُ قولٌ؛ والجهميّةُ يقولون: الإيمانُ معرفة.(٥٩)

وستبدو الجملةُ الأخيرة من المقطع الطويل المقتبس توًّا تعطينا مبرّرًا جيّدًا لتَرْكِ ابن تيميّة لشيء من الوقت والعودةِ إلى دَرْس المرجئة. وعلى الجملة، تُصنَّف الجهميّةُ عند مؤرّخي الابتداع المسلمين بأنّها إحدى أهمّ فِرَق المرجئة.

٥٩ ـ نفسه، الصفحات ٢٥٧ ـ ٢٦٠

الفصلُ الخامس ـ البِنيةُ الأساسيّة لمفهوم الإيمان

١ـ المرجئةُ ومسألةُ الإيمان:

[١٠٤] قُدِّمت فيما مضى في فصل سابق إشارةٌ إلى المرجئة في شأن مسألة مرتكب الكبيرة. وفي مقابل الخوارج، الذين مارسوا التكفيرَ من دون تمييز، تبنّى المرجئةُ موقفَ عدم البتّ، أي موقف «إرجاء الحُكم» في مسألة ما إذا كان فردٌ بعينه مؤمنًا ـ مسلمًا أو كافرًا. ومن الوجهة التاريخيّة كان هذا المعنى الأصليَّ لكلمة «إرجاء»، التي منها اشتُقّ اسمُهم نفسُه «المرجئة»، أي أهل الإرجاء. وفي هذه الصّورة، كان مفهومُ الإرجاء حقًّا ذا طبيعة سياسيّة أكثر من أن يكون مفهومًا كلاميًّا صرفًا.

لكنّنا قد رأينا أيضًا كيف تطوّر هذا المفهومُ مع تقدّم الزمن إلى مفهوم كلاميّ. وفي هذه المرحلة الثانية ما عاد الإرجاءُ يعني «تعليقَ الحُكْم» الذي يتضمّن موقفَ الحياد السياسيّ؛ بل عنى وضْعَ «العمَل» بعد «الإيمان»، أي اعتبار «العمل» ذا أهمية ثانوية نسبةً إلى «الإيمان»، الذي هو وحْدَه ذو أهمّيةٍ جوهريّة. وهذا الجانبُ للمرجئة هو الذي نهتمّ به في هذا الفصل. لكنّه علينا أن نتذكّر أنّ مسألةَ العلاقة بين الإيمان والعمل لم تكن الشاغلَ الوحيد لمتكلّمي المرجئة. فلم تكن سوى جزء من سؤال أكبر: ما الإيمانُ؟

والحقُّ أنّ الإسهام الأكثر وضوحًا للمرجئة في تطوّر علم الكلام الإسلاميّ هو أنّهم أثاروا في [١٠٥] صورةٍ مباشرة وحاسمة مسألةَ البنية الأساسية للإيمان. وكان هذا ملاحظًا ومدُرَكًا لدى المفكِّرين المسلمين أنفسهم، برغم أنّ معظمهم كان أكثر اهتمامًا بمهاجمة المرجئة بقوّة لأنّهم قلّلوا أهميّةَ «العمل»، بل استبعدوه تمامًا من الحقل المفهوميّ للإيمان. وهذه النقطةُ الأخيرة صحيحةٌ إلى حدّ كبير، مثلما سنرى. ولكن تبقى حقيقةُ

أنّ المرجئة كانوا أوائلَ المسلمين الذين تبنّوا على نحو جدّيّ مسألةَ البنية الدّاخلية للإيمان من حيث هو مفهومٌ كلاميّ.

ومن المهمّ جدًّا في هذا الصّدد أنّ الأشعريّ يبدأ الفصْلَ الذي عقده حول عقائد المرجئة في كتابه مقالات الإسلاميّين بالسؤال:[1] الإيمانُ ما هو؟. وهذه تمامًا كانت نقطةَ البداية وصميمَ تفكير المرجئة كلّه عندما بلغ المرحلةَ الثانية، أي المرحلة النظريّة والكلاميّة الصِّرفة. وقبْلَ أن نواصلَ تحليلَ مفهوم الإيمان عند المرجئة، من المفضَّل أن نحاول الظفرَ بفكرةٍ عامّة عن الآراء المختلفة التي قدّمها مفكِّرو هذه المدرسة الأعلامُ. وما يأتي تلخيصٌ لفصْل الأشعريّ الذي ذُكِر توًّا مع تعليقٍ متكرّر هنا وهناك. يَقْسِم الأشعريُّ المرجئةَ جميعًا على اثنتي عشرة مجموعة، مؤسِّسًا أقسامَه على الأنماط المختلفة للاستجابات لمسألة الإيمان.

[١] جَهْمُ بن صفوان وأصحابُه يسمّون الجَهْمية[2]:

١ ـ يزعمون أنّ الإيمانَ بالله هو المعرفةُ بالله وبرُسله وبجميع ما جاء من عند الله فقط.

٢ـ وأنّ ما سوى المعرفة من الإقرار باللّسان والخضوع[3] بالقلب والمحبّة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل بالجوارح، فليس بإيمان.

٣ ـ [١٠٦] أنّ الكفر بالله هو الجهلُ به. (ما تقدّم هو عقائدُ جَهْمٍ نفسِه، والنقاطُ

---

١ ـ مقالات، ص١٣٢.

٢ ـ مقالات، ص ١٣٢.

٣ ـ قارن بهذا رأيَ ابن تيميّة الذي نُوقش في القسم الأخير من الفصل السابق. وعند ابن تيميّة، لا إيمانَ من دون خضوع في القلب.

الثلاث الآتية تُنسب إلى أصحابه).

٤ ـ أنّ الإنسانَ إذا أتى بالمعرفة ثمّ جحد بلسانه لا يكفرُ بجَحْده.

٥ـ أنّ الإيمان لا يتبعّض، ولا يتفاضل أهلُه فيه.

٦ ـ أنّ الإيمانَ والكفْرَ لا يكونان إلّا في القلب دون غيره من الجوارح.

[٢] أبو الحسين الصّالحيّ وأصحابُه (الصّالحية)(٤):

١ ـ يزعمون أنّ الإيمانَ هو المعرفةُ بالله فقط، والكفرَ هو الجهلُ به فقط.

٢ ـ أنّ معرفةَ الله هي المحبّةُ له وهي الخضوعُ له.

٣ ـ لا يزعمون أنّ الإيمان بالله إيمانٌ بالرّسول، وأنّه لا يؤمن بالله إذا جاء الرّسول إلّا من آمن بالرّسول؛ ليس لأنّ ذلك يستحيل، ولكن لأنّ الرّسول قال: ومَنْ لا يؤمن بي فليس بمؤمن بالله.

٤ ـ أنّ الصّلاةَ ليست بعبادة لله، وأنّه لا عبادةَ إلّا الإيمانُ به وهو معرفتُه.

٥ ـ الإيمانُ عندهم لا يزيد ولا ينقص، وهو خَصلةٌ واحدة، وكذلك الكفر.

٦ ـ أنّ قولَ القائل إنّ الله ثالثُ ثلاثة ليس بكفر، ولكنّه لا يَظهر إلّا من كافر(٥).[١٠٧]

---

٤ ـ مقالات، الصفحات ١٣٢ ـ ١٣٣.

٥ ـ هذا البيانُ الغريب ظاهريًّا ليس على الحقيقة سوى نتيجة مباشرة لمقولة أنّ الإيمان ليس سوى «معرفة»، والكفرَ ليس سوى «جَهْل». وكلُّ ما يقولُه الإنسان لا يؤثّر جوهريًا في الإيمان والكفر، لأنّه خارجٌ عن القلب كلّيّةً. وهكذا يستبعد الصّالحيّ من الإيمان مفهومَ «الإقرار». ونجد ابنَ حزم (مرجع سابق ٤، ص ٢١٦)، وهو ينسب هذه النظرية إلى الجهمية والأشاعرة، يقول إنّ إنكارَ الله والحطّ من قدره وإنكارَ الرسول عند هؤلاء ليس كفرًا؛ لأنّ هذه ليست سوى قول باللسان، لكنها دليلٌ أكيد على وجود الكفر في قلب من يقولها.

[٣] يونسُ وأصحابُه (اليونسيّة):(٦)

١ ـ أنّ الإيمانَ هو المعرفةُ بالله والخضوعُ له، وهو تركُ الاستكبار عليه والمحبّةُ له.

٢ ـ فمن اجتمعت فيه هذه الخصالُ فهو مؤمن. وزعموا أنّ إبليس كان عارفًا بالله(٧) غير أنّه كفر باستكباره على الله.

(الزّعم الآتي، كما يقول الأشعريّ، كان رأيَ قومٍ من أصحاب يونس السّمريّ. ولم يكن يونُسُ يقول بهذا. والبغداديُّ في أيّة حال يعزوه إلى يونس)(٨).

٣ ـ أنّ الإنسان لا يكون مؤمنًا إلّا بجميع الخلال التي ذكرناها [قبْلُ]، وقد يكون كافرًا بتَرْك خَلّة منها.

[٤] أبو شِمْر وأصحابُه (الشِّمْريّة)(٩):

١ ـ يزعمون أنّ الإيمانَ هو المعرفةُ بالله والخضوعُ له والمحبّةُ له بالقلب والإقرارُ به أنّه واحدٌ ليس كمِثْلِه شيء(١٠).

٢ ـ والمبدأُ السّابق يصحّ ما لم تقم عليه حُجّة الأنبياء. فإذا ما أُرسل الأنبياءُ وقامت حجّتُهم، فالإيمانُ هو الإقرارُ بهم والتصديقُ لهم. وفي الوضع

---

٦ ـ مقالات، ص ١٣٣.

٧ ـ أي إنّ إبليس امتلك المعرفة، أحد العناصر الأساسيّة المكوّنة للإيمان.

٨ ـ الفَرْق، ص ١٩١.

٩ ـ مقالات، الصفحات ١٣٤ ـ ١٣٥. وجديرٌ بالملاحظة أن الأشعريّ يشرح هذه الفرقة الرابعة بأنّهم «أصحاب أبي شمر ويونس».

١٠ ـ مثلما نرى، المبدأ (١) عند أبي شمر هو تقريبًا المبدأُ (١) نفسُه عند يونس، ما خلا أنّ الأوّل يؤكّد أنّ معرفة الله لا تكوّن الإيمانَ إلّا إذا اقترنت بالإقرار بوحدانيّة الله.

اللاحق، لا تؤلِّف معرفةُ ما جاء إلينا من عند الله (أي مباشرةً، من دون وساطة نبيّ) جزءًا من الإيمان.

٣ ـ ولا يسمّون كلّ خصلةٍ من هذه الخصال [المذكورة في ١] إيمانًا ولا بعضَ إيمان.. فإذا اجتمعت سمّوها إيمانًا لاجتماعها.

[١٠٨] ٤ ـ جعلوا تَرْكَ الخصالِ كلِّها وتَرْكَ كلِّ خصلةٍ منها كفرًا.

٥ ـ لم يجعلوا الإيمانَ متبعّضًا، ولا محتمِلًا للزيادة والنقصان.

(يضيفُ الأشعريّ مبدأ آخر إلى المبادئ السابقة، قائلًا إنّه قائمٌ على ما زعَمَ محمّدُ بن شبيب وعبّاد بن سليمان أنّه رأيُ أبي شِمْر الخاصّ. وهذا المبدأُ يؤكّد خاصّةً صلةَ أبي شِمْر بحركة المعتزلة القدَريّة. والحقُّ أنّ أبا شِمْر كان أحد المفكّرين الممثّلين لما هو معروفٌ عادةً بـ «المرجئة القدَريّة»)

٦ ـ أنّ الإيمانَ هو المعرفةُ بالله والإقرارُ به وبما جاء من عنده، ومعرفةُ العَدْل؛ يعني معرفةَ كلِّ شيءُ يثبتُ «عَدْل» الله وكلِّ شيءٍ ينكر وجودَ أيّ شيء «قديم» غير الله[١١]، ما كان من ذلك منصوصًا عليه أو مستخرَجًا بالعقول. وكلُّ ذلك إيمانٌ، والعِلْمُ به إيمانٌ، والشاكُّ فيه كافرٌ، والشاكُّ في الشاكّ كافرٌ أبدًا[١٢].

[٥] أبو ثَوْبان وأصحابُه (الثّوبانيّة)[١٣]:

---

١١ ـ مثلما هو من السّهل أن يتبيّن المرءُ، ليس هذا سوى التأكيد للمبدأين الأساسيّين لدى المعتزلة: مبدأ العَدْل، أي التسليم بوجود الاختيار لدى الإنسان؛ ومبدأ التوحيد، أي إنكار وجود صفات قديمة في ذات الله.

١٢ ـ في الصفحة ٤٧٧، يقدّم الأشعريّ أيضًا تعريفَ القَدَريّة للإيمان من جانب أبي شِمْر بالتعابير نفسها تقريبًا.

١٣ ـ مقالات، ص ١٣٥.

١ ـ يزعمون أنّ الإيمانَ هو الإقرارُ بالله وبرُسُله[١٤]، وما كان لا يجوز في العقل[١٥] إلّا أن يفعله. [١٠٩] وما كان جائزًا في العقل أن لا يفعله فليس ذلك من الإيمان.

[٦] النّجّارُ وأصحابُه (النّجّارية)[١٦]:

١ ـ يتألّفُ الإيمانُ من ثلاثة أشياء: أوّلًا، المعرفةُ بالله وبرُسُله وفرائضه المجتمع عليها؛ وثانيًا، الخضوعُ له بجميع ذلك؛ وثالثًا، الإقرارُ باللّسان[١٧].

٢ ـ فمَنْ جهل شيئًا من ذلك فقامت به عليه حجّةٌ، أو عَرَفه ولم يُقِرّ به، كفَرَ.

٣ ـ لم تُسمِّ [هذه الفرقةُ] كلَّ خصلةٍ من ذلك إيمانًا (فقط عندما تُفعَل جميعًا تكون الإيمانَ).

٤ ـ الخصالُ التي هي إيمانٌ إذا وقعت فكلُّ خصلةٍ منها طاعةٌ؛ فإن فُعِلتْ خصلةٌ

---

١٤ ـ يقدّم البغداديّ في كتابه الفَرْق (١٩٢) فعليًّا التعريفَ نفسَه للإيمان منسوبًا إلى أبي ثوبان، لكنّه يضيف «المعرفةَ»، ويقول: «الإيمانُ هو الإقرارُ والمعرفةُ بالله وبرسله إلخ».

١٥ ـ الجملةُ الأصلية في مقالات الأشعريّ مُلْبِسةٌ قليلًا. وإذ يتابعُ الأستاذ ترتّون *Professor Tritton* مثلًا في كتابه *Muslim Theology* (لندن، ١٩٤٧م) متابعةً دقيقة طريقةَ عَرْض النصّ (مقالات الإسلاميّين، بتحقيق ريتر، ص ١٣٥) نجده يترجم الفقرةَ على هذا النحو: «الإيمانُ هو الإقرارُ بالله وبرسله. والأعمالُ التي يُظهر العقلُ لزومَها، والأعمالُ التي يقول العقلُ بعدم الحاجة إلى فعلها، ليست من الإيمان». وهنا في أيّة حال سيغمضُ القضيةَ التي أراد أبو ثوبان تقديمها. وسيتّضح هذا حالًا إذا ما قارن المرءُ وصْفَ الأشعريّ بما يرويه مؤلّفون آخرون، كالشهرستانيّ والبغداديّ، عن موقف أبي ثوبان. ومُوضِحٌ جدًّا ما يكتبه المقريزيّ في شأنه: «يزعم أنّ الإيمان «معرفةٌ» و«إقرارٌ»، وكذلك أنّ الإيمانَ فعلُ ما يوجبه العقلُ. هكذا يبني وجوبَ الإيمان على العقل ويعتقد أنّ العقل يمكن أن يحكم به قبل أن يحكم به الشرعُ» (الخِطط، ٢، ص ٣٥٠).

١٦ ـ مقالات الصفحات ١٣٥ ـ ١٣٦.

١٧ ـ يقدّم البغداديّ في كتابه أصول الدين صياغةً مختصرة جدًّا لموقف النجّارية إزاء هذه المسألة يقول (ص ٢٤٩): «الإيمانُ ثلاثةُ أشياء: معرفةٌ وإقرارٌ وخضوعٌ».

منها ولم تُفعل الأخرى لم تكن طاعةً؛ كالمعرفة بالله إذا انفردت من الإقرار لم تكن طاعةً؛ لأنّ الله عزّ وجلّ أمَرَنا بالإيمان جملةً أمرًا واحدًا، ومَنْ لم يفعل ما أُمر به لم يُطِع.

٥ـ زعموا أنّ تَرْكَ كلّ خصلةٍ من ذلك معصيةٌ، وأنّ الإنسانَ لا يكفر بتَرْك خصلة واحدة، وأنّ اسْمَ الإيمان لا يُنزَع عن مؤمن إلّا بارتكابه الكفْرَ.

[١١٠] ٦ ـ أنّ النّاس يتفاضلون في إيمانهم ويكون بعضُهم أعلمَ بالله وأكثرَ تصديقًا له.

[٧] غَيْلانُ وأصحابُه (الغَيْلانيّة):[١٨]

١ـ يتألّف الإيمانُ من أربعة أشياء ١ ـ المعرفةُ الثانيةُ[١٩] بالله، و٢ ـ المحبّةُ، و٣ ـ الخضوعُ، و٤ ـ الإقرارُ بما جاء به الرسولُ وبما جاء من عند الله سبحانه.

٢ ـ المعرفةُ الأولى عنده اضطرارٌ؛ فلذلك لم يجعلها من الإيمان (عند زُرقان، وهو واحدٌ من أصحاب المعتزليّ الشهير النَّظّام، أنّ غيلانَ صاغ موقفَه الموصوفَ هنا في الفقرتين ١ و٢ على النحو الآتي: يعني الإيمانُ من الوجهة اللغوية التصديقَ. والتصديقُ ما هو إلّا «إقرارٌ». ولذلك ليس الإيمانُ سوى «إقرار» باللّسان، وأمّا المعرفةُ بالله ففعلُ الله، وليست من الإيمان في قليل أو كثير)[٢٠].

٣ ـ ذكر محمّدُ بن شبيب عن الغيلانيّة أنّهم يوافقون الشِّمْريّة في الخَصْلة من

---

١٨ ـ مقالات، الصفحات ١٣٦ ـ ١٣٧.

١٩ ـ تمييزُ غيلان بين المعرفة «الأولى» والمعرفة «الثانية» لافتٌ للانتباه جدًا. وسيناقَش في الفصل الآتي.

٢٠ ـ مقالات، ص ١٣٧.

الإيمان أنّه لا يقال لها إيمان إذا انفردت، ولا يقال لها بعضُ إيمان إذا انفردت.

٤ ـ خالفَ الغيلانيّةُ الشِّمْريّةَ في العِلْم فزعموا أنّ العِلْم بأنّ الأشياء مُحْدَثةٌ مدبَّرةٌ ضرورةٌ؛ والعِلْمَ بأنّ مُحْدِثَها ومُدبِّرها ليس باثنين ولا أكثرَ من ذلك اكتسابٌ. وجعلوا العِلمَ بالنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وبما جاء من عند الله اكتسابًا. وزعموا أنّه من الإيمان إذا كان الذي جاء من عند الله منصوصًا بإجماع المسلمين، ولم يجعلوا شيئًا [١١١] من الدّين(٢١) مستخرجًا إيمانًا.

٥ ـ الإيمانُ لا يتبعّضُ، ولذلك لا يزيد ولا ينقص.

[٨] ابنُ شبيب وأصحابه(٢٢):

١ ـ يزعمون أنّ الإيمانَ الإقرارُ بالله والمعرفةُ بأنّه واحدٌ ليس كمِثْله شيء.

٢ ـ الإقرارُ والمعرفةُ بأنبياء الله وبُرسُله وبجميع ما جاءت به من عند الله ممّا نص عليه المسلمون ونقلوه عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم من الصّلاة والصّيام، وأشباه ذلك ممّا لا اختلافَ فيه بينهم ولا تنازع.

وفيما يتّصل بأشياء مرتبطة على نحو دقيق بعلم الكلام الفلسفيّ(٢٣)، مثل اختلاف النّاس في (طبيعة) الأشياء، مثلًا، فإنّ الرّادَّ للحقّ لا يُكفَّر، لأنّ

---

٢١ ـ في شأن هذا الاستعمال لكلمة «دين» انظر: مقالات، ص ١٣٧، المقطع ٢، السطرين ١٠ ـ ١١ (انظر فيما يأتي، [٨]،٢). ويبدو أنّها تعني في هذا السياق تقريبًا مناقشةً شخصية عقليّة وحرّةً للمسائل الفلسفية وذلك في مقابل العِلْم المبنيّ مباشرةً على الوَحْي وتعليم النبيّ.

٢٢ ـ مقالات، الصفحات ١٣٧ ـ ١٣٨. كان محمّدُ بن شبيب مفكّرًا من المرجئة ممثّلًا للفرقة القَدَريّة.

٢٣ ـ الدّين، انظر قبْلُ، الحاشية ٢١.

ذلك مجردُ مسألةِ إيمانٍ شخصيّ وتفكيرٍ عقليّ ثانوي، ومِثْلُ هذا الإنسان لا يردُّ على رسولِ الله صلّى الله عليه وسلّم ما جاء به من عند الله سبحانه، ولا على المسلمين ما نقلوه عن نبيِّهم صلّى الله عليه وسلّم ونصّوا عليه.

٣ ـ الإيمانُ أيضًا هو الخضوعُ لله وتَرْكُ الاستكبار. وزعموا أنّ إبليس قد عرف الله سبحانه وأقرّ به، وإنّما كان كافرًا لأنّه استكبر.

٤ ـ الإيمانُ يتبعّض ويتفاضل أهلُه. وأنّ الخصلةَ من الإيمان قد تكون طاعةً وبعضَ إيمانٍ ويكون صاحبُها كافرًا بتَرْك بعض الإيمان، ولا يكون مؤمنًا إلّا بإصابة الكلّ. [١١٢]. كلُّ رجلٍ يعلم أنّ الله واحدٌ ليس كمثله شيء ويجحد الأنبياءَ فهو كافرٌ بجحده الأنبياءَ، وفيه خصلةٌ من الإيمان وهي معرفتُه بالله. وذلك أنّ اللّهَ أمرَه أن يعرفه، وأن يُقرّ بها كان عرَف، وإنْ عرَف ولم يُقرَّ، أو عرفَ الله سبحانه وجحدَ أنبياءَه، فقد جاء ببعض ما أُمِر به. وإذا كان الذي أُمِرَ به كلُّه إيمانًا فالواحدُ منه بعضُ إيمان.

[٩] أبو حنيفة وأصحابُه[٢٤]:

١ ـ يزعمون أنّ الإيمانَ المعرفةُ بالله والإقرارُ بالله والمعرفةُ بالرسول والإقرارُ بما جاء من عند الله في الجملة دون التفسير.

(تعبيرُ«في الجملة دون التفسير» له معنىً خاصّ جدًّا في حال أبي حنيفة، كما تشير الحكايةُ الشهيرةُ حول محادثةٍ بينه وبين عُمر بن أبي عثمان الشِّمّزيّ. وتُوحي الحكايةُ أنّ «التفسير» في هذا السّياق يعني «التّعيين».

٢٤ ـ مقالات، الصفحات ١٣٨ ـ ١٣٩.

عندما حرّم الله على المسلمين أَكْلَ لحم الخنزير، مثلًا، ينبغي أن تُؤخَذ الكلمات «في الجملة»، أي على المستوى المجرّد للتفكير الذي لا يهتمّ إلّا بالعموميّات، لا بالخصوصيات. بتعبير آخر، الحَظْرُ لا «يعني» هذا الخنزيرَ أو ذاك.

وعلى النحو نفسه، عندما يُحكى لنا أنّ الله قد فرَض علينا الحجّ إلى الكعبة، علينا أن نقبل ذلك فقط على هذا المستوى المجرّد. لا يجب علينا أن نعرف أنّه يُراد بالكعبة هذه الكعبةُ المعيّنة في مكّة أو كعبة أخرى. وسنعود إلى هذا الميل العقليّ لدى أبي حنيفة في القسم الثاني من هذا الفصل).

٢ ـ الإيمانُ لا يتبعّض[٢٥]. [١١٣]

٣ ـ الإيمانُ لا يزيد ولا ينقص، ولا يتفاضل الناس فيه.

(الفقرة ٣ هي النتيجةُ النظريّة المباشرة لفَرْضية المرجئة النموذجيّة التي تذهب إلى أنّ «الأعمال الصالحة» ليست عنصرًا أساسيًا للإيمان. وصياغةُ الأشعريّ لا توضح هذه النقطة. ونجد ابنَ حَزْم في صياغته لموقف أبي حنيفة يؤكّد هذه النقطة تأكيدًا خاصًّا: الإيمانُ معرفةٌ بالقلب وإقرارٌ باللّسان. وهكذا فإنّ من يعرف الدّينَ بقلبه ويُقرّ به بلسانه مسلمٌ كاملُ الإيمانِ وكامل الإسلام. الأعمالُ الصالحةُ لا تُسمّى إيمانًا، لأنّها مجرَّدُ مبادئ عملية للسّلوك مستمدّة من الإيمان» (الفِصَل، ٤، ص ١٨٨، وانظر أيضًا ٢، ص ١١١).

---

٢٥ ـ إيضاحًا لإيمان أبي حنيفة الرّاسخ بعدم تبعيض الإيمان، يقدّم فنسنك (مرجع سابق، ص ١٤٠) قصّةً مثيرة جدًا. وعند أبي حنيفة، أنّ الإيمانَ كينونةٌ تامّة ولا يمكن أن يكون هناك «أجزاء» واضحة فيه. ويفضي هذا طبعًا إلى زعم أنّ المسلم لا يمكن أن يغدو كافرًا بسبب الكبائر التي ارتكبها، وهو زعمٌ يتعارض تمامًا مع موقف الخوارج.

٤ ـ لم يجعل أبو حنيفة شيئًا من الدّين مستخرَجًا، إيمانًا[٢٦].

[١٠] أبو مُعاذ التُّومَنيّ وأصحابُه (التُّومَنِيّة):

١ ـ يزعمون أنّ الإيمانَ ما عصمَ من الكفر.

٢ ـ هو اسمٌ لِخِصالٍ إذا تركها التاركُ أو تركَ خصلةً منها كان كافرًا. فتلك الخصالُ التي يُكفَر بتركها وبتَرْك خصلةٍ منها إيمانٌ. ولا يُقال للخصلة منها إيمانٌ ولا بعضُ إيمان.[٢٧]

٣ ـ من ترَكَ طاعةً هي في الأصل فريضةٌ يُوصَف بالفِسْق، فيقال له إنّه فسَقَ، ولا يسمّى بالفِسْق ولا يقال فاسق. وليس تُخرج الكبائرُ من الإيمان إذا لم يكن كفرٌ.

٤ ـ تاركُ الفرائض، مثل الصّلاة والصّيام والحجّ، على الجحود بها والرّدّ لها والاستخفاف بها كافرٌ بالله. [١١٤] وإنّما كفرَ للاستخفاف والرّدّ والجحود. وإن ترَكَها غيرَ مستحلّ لتركها متشاغلًا مسوِّفًا يقول: السّاعةَ أُصلّي، وإذا فرغتُ من لهوي ومن عملي، فليس بكافرٍ إذا كان عزمُه أن يصلّي يومًا أو وقتًا من الأوقات، ولكن نُفسّقه.

[١١] بِشْرٌ المريسيّ وأصحابُه (المريسيّة)[٢٨]:

١ ـ إنّ الإيمانَ هو «التصديقُ»؛ لأنّ الإيمانَ في اللغة هو التصديقُ، وما ليس

---

٢٦ ـ انظر قبْلُ: غيلان (٣). يلاحِظُ الأشعريُّ أنّ هذا هو الرأيُ الشخصيّ لأبي حنيفة، مقترحًا أنّه ليس زعمًا يَشرَكه فيه أصحابُه عمومًا.

٢٧ ـ مقالات، الصفحات ١٣٩ ـ ١٤٠.

٢٨ ـ مقالات، ص ١٤٠.

بتصديق فليس بإيمان. والتصديقُ يكون بالقلب وباللّسان جميعًا.

[١٢] محمّدُ بن كَرّام وأصحابُه (الكَرّاميّة)[٢٩]:

١ ـ يزعمون أنّ الإيمانَ هو الإقرارُ والتصديق باللّسان دون القلب. وأنكروا أن تكون معرفةُ القلب، أو شيءٌ غير التصديق باللّسان، إيمانًا.

٢ ـ وأنّ الكفر بالله هو الجحودُ والإنكارُ له باللّسان.

٣ ـ ولذلك زعموا أنّ المنافقين الذين كانوا على عهد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم (الذين يوصفون في القرآن بأنّهم يقولون باللّسان: «آمنّا»، ولم يؤمنوا بقلوبهم) كانوا مؤمنين على الحقيقة.

(لا يخصّص الأشعريُّ في هذا الفصل قسمًا مستقلًّا لغسّان الكوفيّ وأصحابه. لكنّه في نهاية القسم الذي يتحدّث عن أبي حنيفة فقط، يقدّم إحدى العقائد الرّئيسة لغسّان على أنّها شيءٌ مشتركٌ بينه وبين بعض أتباع أبي حنيفة. لكنّه من المستيقَن أنّ غسّانَ شخصيةٌ كبيرة في حركة المرجئة، وهي مهمّةٌ إلى الحدّ الذي يكفي لإعطائها قسمًا مستقِلًّا. ولذلك أقدّمُ هنا عقائده الرئيسة في شأن مفهوم الإيمان وفقًا للبغداديّ[٣٠]، معتبرًا إيّاها الفرقَةَ الثالثة عشرة).

[١٣] غسّانُ وأصحابُه (الغَسّانيّة):

[١١٥] ١ ـ الإيمانُ هو الإقرارُ بالله والمحبّةُ لله والتعظيمُ له والهيبةُ منه وتَرْكُ الاستخفاف بحقّه.

٢ ـ الإيمانُ يزيد ولا ينقص.

---

٢٩ ـ مقالات، ص ١٤١.

٣٠ ـ الفَرْق، ص ١٩١.

٣ ـ كلُّ خصلةٍ مفردة من الإيمان «جزءٌ» من الإيمان.

أما وقد أتممنا مَسْحًا واسعًا للأقسام الرّئيسة للمرجئة في شأن أرائهم في ماهيّة الإيمان، فلنبدأ الآن بتحليل تفكيرهم على نحو أكثر تنظيمًا لكي نرى كيف ينشئ الإيمانُ نفسَه في صورة كينونةٍ مفهوميّة في أذهان مفكّري المرجئة، كينونةٍ مفهوميّة معطاةٍ بنيةً محدَّدة. وهذا الجانبُ من تفكير المرجئة مهمّ جدًّا من الوجهة التاريخيّة ، لأنّ كلّ الاتّجاهات الكلاميّة الرئيسة المرتبطة بمفهوم الإيمان تقريبًا، كما سنرى في الفصول الآتية، ستحدّدها تبعًا لذلك المسائلُ التي أثارها المرجئة.

٢ ـ البنيةُ الأساسيّة للإيمان:

في تناول هذه المسألة، سنُحِسن الصنيعَ إذا ما ذكّرنا في البَدْء بما قيل قبْلُ في شأن النقاط الرئيسة للإحالة reference في فهم مفهوم الإيمان عمومًا.

«الإقرارُ» و «العملُ الظّاهرُ» يُجعلان هنا نقطتي إحالة إضافيّتَين إلى البنية الرّئيسة المؤلَّفة من «الفاعل»، و «الموضوع»، و «الإيمان الباطن»؛ ابتغاءَ جَعْلِ الرّسم البيانيّ ملائمًا تمامًا لِفَرْضية المرجئة. لكنّ الهيكل الرّئيس الثلاثيّ سيلائم تحليلًا مفهوميًا لأيّ شيءٍ مماثل لكلمة «إيمان» العربيّة. بتعبيرٍ آخر، يكون مفهومُ «الإيمان» قابلًا دائمًا لِأَن يُتناولَ على نحو مفيد من زوايا النظر الثلاث المقترحة هنا. أوّلًا، «فاعِلُ» الإيمان، أي

مَنْ يؤمنُ، أو المؤمنُ، ولعلّنا نلاحظ أنّه [١١٦] كان الخوارجُ هم الذين شدّدوا على «فاعِلِ» الإيمان في هذا المعنى. وأيًّا تكن الحال، فقد كان شاغلَهم الأوّلَ السّؤالُ: «مَن المؤمنُ»؟ وهذه المسألةُ، مثلما رأينا في الفصل الأوّل، تناولوها على نحو سلبيّ. أي إنّهم بدؤوا بالسّؤال: مَنِ الكافرُ»؟، ثمّ إنهم بطريق الإزالة، أي إزالة الكافرين جميعًا من الأمّة، حاولوا إنشاءَ هُوَيّةٍ للمؤمنين. وهذا لأنّهم كانوا مهتمّين أوّلًا بمسألة الصّياغة المثالية للأمّة.

القطبُ الثاني للبنية المفهوميّة للإيمان هو «موضوعُ» الإيمان. ويؤكّد القرآنُ والحديثُ تأكيدًا قويًّا هذا الجانبَ للظّاهرة. والمسألة هنا هي: «ما الأشياءُ التي يؤمَنُ بها؟» الإجابةُ المثاليةُ لهذا السّؤال هي: «اللهُ وملائكتُه وكتبه ورُسُله ولقاؤه والبَعْث»، وهي الموجودةُ في حديث جبريل المذكور قبل. وفي هذا الحديث الشهير، مثلما علينا أن نلاحظ، يُحدَّد الإيمانُ بلُغة ما يقع عليه فِعْلُ الإيمان. وطبيعيّ أنّ الإجابة قد تأخذ صورًا أُخَر كثيرة. والحقيقةُ أنّ القرآن يهتمّ بالجوانب الأربعة الباقية جميعًا الموضَحةِ قبْلُ. وفي هذا الاعتبار، لعلّنا نكون أقربَ إلى الصّورة الحقيقية عندما نقول إنّ كلًّا من الخوارج والمرجئة لم يهتمّوا كثيرًا بالنقطة الثانية للإحالة منشغلين تمامًا ببعض المسائل المهمّة المنبثقة من البقيّة[٣١].

ومهما يمكن هذا أن يكون، فإنّ نقطةَ الإحالة الثالثة، أي فعل الإيمان نفسه، طُوِّرت وأُحْكِمت كثيرًا جدًّا من الوجهة النظريّة بفضل جهود المرجئة. كانت المسألة

٣١ ـ الخوارجُ بنقطة الإحالة الأولى، والمرجئة أوّلًا بالثالثة وثانيًا بالرّابعة والخامسة. ومهما يكن فإنّه ليس صحيحًا أيضًا القولُ إنّ المرجئة لم يطوّروا البتّةَ مسألة «موضوع»الإيمان. وسنأتي إلى هذه النقطة عمّا قريب.

الرّئيسةُ في تفكيرهم الكلاميّ: «كيف يُبنى الإيمان؟» «ما الطبيعةُ الحقيقيةُ للإيمان؟». نقطتا الإحالة الرّابعةُ والخامسة، أي الإقرارُ والعملُ، كانتا، إذا جاز التعبير، النّتاجَ الطبيعيّ [١١٧] للنقاش بينهم في شأن المسألة الأساسية جدًّا: ما الإيمانُ؟

جديرٌ بالملاحظة أنّ مناقشاتِ ما بعد المرجئة كلّها حول ماهيّة الإيمان تنحو باتفاقٍ تقريبًا نحوَ النّمط الذي استنبطه أصلًا المرجئةُ. ويمكن القولُ على جهة الحقيقة إنّ الصّورةَ التّقليديّة التي يناقِشُ فيها المتكلّمون المسلمون طبيعةَ الإيمان مبنيّةٌ على إدراك ثلاثة عوامل رئيسة في مفهوم الإيمان. وهذه هي:

١ ـ تصديقٌ (بالقَلْب).

٢ ـ إقرارٌ باللّسان.

٣ ـ عَمَل (الطاعات).

يتعلّق الأوّلُ، التصديقُ، بالبِنية الدّاخلية لِفِعْل الإيمان نفسه، ويطابق نقطةَ الإحالة الثالثة في الرّسْم البيانيّ المقدَّم قبْلُ. وهذا، بتعبير آخر، يمثّل تفسيرَ المرجئة للفعل العقليّ، الإيمان. وابتغاءَ أن نكون أكثر دقّةً، في أيّة حال، علينا أن نقول إنّه، بدلًا من فَهْم الإيمان على أساس «التصديق» كما يفعل المتكلّمون المتأخّرون جميعًا تقريبًا، آثر المرجئةُ أنفسُهم فَهْمَه على أساس «المعرفة».

العاملُ الثاني، الإقرار، هو اعترافٌ لفظيّ واضح بحقيقة أنّ الإنسان لديه في عقله تصديقٌ أو معرفة. إنّه تعبيرٌ لفظيّ عن الإيمان القلبيّ، بينما الثالثُ، العَمَلُ، تعبيرٌ خارجيّ جسديّ عن الإيمان القلبيّ نفسه.

ويمكن ملاحظةُ أنّ المرجئة أثاروا المسألتين (١) و (٢) على نحو إيجابيّ؛ أي بتأكيد أهمية هذين العاملين، بينما أثاروا المسألة (٣) على نحو سلبيّ؛ أي بإنكار الأهمية الجوهريّة له في مفهوم الإيمان. والمرجئةُ، باستثناء متطرّفيهم وغُلاتهم الذين سنناقش أمرهم في الفصول الآتية، لم ينكروا أبدًا قيمةَ العمل. لكنّهم، على الأقلّ، لم يعدّوه أحدَ أركان الإيمان، بل عدّوه ذا أهمية ثانوية. ولهذا السّبب يعني اسمُ «الإرجاء» حرفيًّا، مثلما رأينا قبْلُ، «تأخيرَ» العمل، أي إعطاءه منزلةً ثانوية. وفي المصطلح الحديث، في مستطاعنا القولُ إنّ موقف المرجئة هو من الوجهة الأخلاقية نظريّةُ دَفْع a motivation theory. فهم يؤكّدون الدّافعَ ـ النّيّة في العربيّة، التي تؤدّي دورًا مهمًّا جدًّا [١١٨] في الحديث ـ أكثر من تأكيد العمل نفسه. وفي أيّة حال، أثار هذا الموقفُ السّلبيُّ للمرجئة إزاء العمل اعتراضاتٍ قويّة في الأمّة؛ تلته جدالاتٌ حارّة، وهكذا آل العملُ سريعًا إلى أن يغدو مفهومًا مفتاحيًّا a key-concept في علم الكلام الإسلاميّ.

وقبْلَ أن نواصل اختبار المسائل النظريّة المهمّة المرتبطة بكلٍّ من العوامل الثلاثة الرّئيسة للإيمان، لنعدْ إلى عقائد المرجئة الرّئيسة التي عرضنا لها في القسم الأوّل وندرس فِكْرَهم على نحو أكثر تحليلًا.

النقطةُ الأولى التي تُلاحَظ هو الرّجحانُ المُعطى لـ «المعرفة» في حدّ الإيمان. ومقولةُ الصّالحيّ المختصرة[٣٢]: «الإيمانُ هو المعرفةُ بالله فقط» ممثّلةٌ لهذا الموقف، لكنّ المساواةَ نفسَها (الإيمانُ = المعرفة) مشتركةٌ تقريبًا لدى المرجئة جميعًا وهي، على الحقيقة، أكثرُ تمثيلًا لِفكْرهم فيما يتّصل بالإيمان. وابنُ كَرّام[٣٣] هو الاستثناءُ الأكثر بروزًا.

---

٣٢ ـ انظر قبلُ [٢]، ١.

٣٣ ـ انظر قبلُ [١٢]، ١.

هذا التأكيدُ الواضحُ لكَوْنِ «المعرفة» صميمَ الإيمان لم يكن سوى تجلٍّ مباشر لميلٍ أساسيّ لدى المرجئة، وتمثّلَ تجلّ آخرُ له، كما لاحظنا توًّا، في نظريّة الدّفع the motivation theory في الأخلاق. وبتعبيرٍ آخر، لم يكن المرجئةُ راضين عن اعتبار الإيمان شيئًا خارجيًا، بل شاؤوا تأكيدَ أنّه شيءٌ ضاربٌ في أعماق قلب الإنسان، حَدَثٌ روحيٌّ يحدث في أغوار العقل السحيقة.

كان ثمّة رجلٌ في مدرسة المرجئة دفعَ هذا الميلَ إلى مدى أبعد، أي أراد جَعْلَ «المعرفة» بالله شيئًا أعمق كثيرًا. ذلك الرّجلُ كان غَيلان[٣٤]. فقد أكّد أنّ «المعرفة» الحقيقية لله شيء فِطْريٌّ، مولودٌ في عقل الإنسان. إنّها عملٌ مباشر لله، والإنسانُ غير قادر على عمل أيّ شيء في شأنها. إنّها شيء «ضَروريٌّ»[٣٥]، اضطرارٌ طبيعيّ. هذا النّوعُ من «المعرفة»العميقة الفِطْريّة بالله يسمّيه غيلانُ «المعرفة الأولى»، ويرفض [١١٩] اسْمَ الإيمان له. ما نُسمّيه الإيمانَ ليس سوى «المعرفة الثانية»، أي المعرفة بالله التي يكتسبها الإنسان.

ووفقًا لما ذهب إليه البغداديّ، هذا الموقفُ أفضى به إلى استنتاج رائع لم يَشْرَكْه فيه سوى ابن كَرّام. وحُدِّد عادةً بأنّه موقفُ الكرّاميّة النموذجيّ، وتحديدًا أنّ الإيمان ليس سوى «إقرار». ومهما يكن، فإنّ الأشعريّ ربما يكون أقربَ إلى الصّواب حين يقول إنّ الإيمان عند غيلان هو «المعرفةُ بالله الثانية» مع «الإقرار»،لأنّه بغير ذلك لن يكون هناك معنى في تسمية غيلانَ النوعَ الأعمقَ من المعرفة «المعرفةَ الأولى».

وبرغم أنّ المرجئة الآخرين لم يذهبوا إلى فَرْضيّة متطرّفة على غرار غيلان، ظلّ لديهم

---

٣٤ ـ انظر قبلُ [٧]، ١، ٤، ٢.

٣٥ ـ البغداديّ، الفَرْق، ص ١٩٤.

على العموم ميلٌ واضحٌ إلى اعتبار الإيمان شيئًا عميقًا، شيئًا يمسّ شغافَ قلب الإنسان. ويُظهِرُ هذا ولَعُهم بالكلمات التي ترمز إلى المواقف العاطفية ـ الوجودية، ربّما نقول ـ في تعريفهم للإيمان، من مِثْل «المحبّة» لله و «الخضوع» له. ويمكن أن نلاحظ في هذا الشأن أنّ الصّالحيّ[٣٦] الذي يبدأ بالقول إنّ الإيمانَ هو المعرفةُ بالله فقط، يمضي إلى القول إنّ معرفةَ الله هي المحبّة له وهي الخضوعُ له». ويضع آخرون بوضوح «المحبَّة» و «الخضوعَ» و «تَرْكَ الاستكبار» إلى جانب «المعرفة» في تعريفهم للإيمان، مثل يونُس وأبي شِمْر وابن شبيب وغسّان.الاستثناءُ الأكثرُ وضوحًا هو جَهْم[٣٧] الذي يُخرج قصْدًا وعلى نحو واضح كلَّ المواقف العاطفية والأعمال الخارجيّة من دائرة الإيمان.

الملمحُ الثاني لنظريّات الإيمان عند المرجئة الذي ينبغي الإشارةُ إليه هي الأهمّيةُ المعطاةُ لـ«الاعتراف اللفظيّ» أو «الإقرار باللّسان»، الذي هو العاملُ الرّئيسُ الثاني كما أُوضح قبْلُ. كثيرٌ من المرجئة يجمعون بين «المعرفة» و «الإقرار» في تعريفهم «الإيمانَ». ويمثّل لهذا أبو شِمْر[٣٨] الذي لم يحدِّد الإيمانَ بأنّه [١٢٠] «المعرفةُ» و «الإقرارُ» معًا فقط، بل أكّد، وفقًا لما ذهب إليه البغداديّ[٣٩]، أنّ «المعرفةَ» لا تكون إيمانًا إلّا إذا صحبها الإقرارُ.

مهمٌّ أيضًا موقفُ بِشْرِ المريسيّ المتمثّل في أنّ الإيمان ما هو إلّا «التصديق»، لكنّ التصديق لا ينبغي أن يُفهم فقط بمعنى «التصديق بالقلب»؛ بل يتضمّن أيضًا «التصديقَ باللّسان».

---

٣٦ ـ انظر قبلُ [٢]، ١، ٢.

٣٧ ـ انظر قبل [١]، ٢.

٣٨ ـ انظر قبل [٤]، ١.

٣٩ ـ الفَرْق، ص ١٩٣: المعرفةُ لا تكون إيمانًا إلّا مع الإقرار.

ومهما يكن، فإنّ الموقف الأهمّ من الجميع في هذا الشأن هو موقفُ ابن كَرّام الذي أُشيرَ إليه قبْلُ في سياق الحديث عن غيلان. وفي إعلاء شأن «الإقرار»، مضى إلى الغاية القصوى. وقد أعلنَ على نحو واضح أنّ الإيمان هو «الإقرارُ» فقط، لا شيء آخر، وأنّ «المعرفة» بالقلب لا علاقة لها بالإيمان(٤٠).

أثار هذا طبعًا سخطًا واسعًا في الأمّة، وصار ابنُ كرّام وأصحابُه هدفًا لكلّ ضروب السِّباب والهجوم العنيف. أحسّ النّاسُ أنّ فَرْضيّة الكرّامية مُخزيةٌ بل مجدِّفةٌ لأنها، فضلًا عن كونها في ذاتها معبِّرةً عن موقف حطّ من قدر الإيمان، ستُفضي إلى الاستنتاج الأكثر إدهاشًا المتمثِّل في أنّ المنافقين جميعًا مؤمنون حقيقيّون، وهو استنتاجٌ وجدَ ابنُ كرّام نفسَه مَقودًا إليه عمليًّا(٤١). وجدت العاطفةُ الرّائجةُ ضدّ الكرّامية تعبيرَها في صورة حديثٍ: رُوي عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال: «لُعِنت المرجئةُ على لسان سبعين نبيًّا». قيلَ: مَنِ المرجئةُ، يا رسولَ الله؟ قال: «الذين يقولون: الإيمانُ كلامٌ»(٤٢).

وجديرٌ بالملاحظة أنّه في هذا الحديث، يُحدَّد المرجئةُ ببساطة بأنّهم «الكرّاميةُ». وبتعبير آخر، تُعدّ فَرْضيّةُ الكرّاميّة هنا الصّورةَ الغالية أو المتطرِّفة للإرجاء. ومثلما سنرى فيما بعد، كثيرًا ما لجأ خصومُ المرجئة إلى هذا التحديد في مهاجمتهم. فقد هاجموا المرجئةَ [١٢١] بمهاجمة الكرّامية، مُسَلِّمين ضمنيًّا بأنّ الكرّاميّة كانوا ممثِّلين للمرجئة. وجليٌّ أنّ هذا جعلَ الهجومَ سهلًا جدًّا، لكنّه بفعل هذا طبعًا لم يُنصِف النقّادُ مدارسَ الإرجاء الأُخَر، غير الكرّامية.

في المحلّ الثالث، علينا أن نلاحظ أنّ بعض المرجئة اهتمّوا بنقطة الإحالة الثانية

---

٤٠ ـ انظر قبل [١٢]، ١.

٤١ ـ [١٢]، ٢.

٤٢ ـ استشهد به البغداديّ، الفَرْق، ص ١٩٠.

للإيمان كما أُوضِحت قبلُ، أي «موضوع» الإيمان، برغم أنّ انتباههم مثلما أشرتُ قبلُ جُذِب نحو مسألة فِعْل الإيمان نفسه. معظمُ المرجئة يعرِّفون الإيمانَ بأنّه «المعرفة». ولكن «معرفةُ» ماذا؟ تلك هي القضية.

يمثِّل اللهُ [سبحانه] على نحو محسوم الموضوعَ الأوّل لـ «المعرفة». ثمّ يأتي في المنزلة الثانية الرسولُ (أو الرُّسُل). وفي شأن هذا الموضوع الثاني، في أيّة حال، نشهد تنوّعًا واضحًا في الرأي بين المرجئة. فبعضُهم على نحو واضح يضع الرّسولَ إلى جانب الله في صورة موضوعَيْن لـ «المعرفة»(٤٣). ويُبدي آخرون بعضَ التّردّد ويقبلون جَعْلَ الرّسول الموضوعَ الثاني لـ «المعرفة» مع شيء من التحفّظ(٤٤). وجديرٌ بالانتباه في هذا الصّدد أنّ يُونُسَ، وفقًا للبغداديّ(٤٥)، يُدخِلُ معرفةَ الرّسل في تعريف الإيمان تحت شَرْط محدّد. وعلى نحوٍ محدّد، عندما يكون الرّسُلُ قد أُرسِلوا وقامت حُجّتُهم، يكون الاعترافُ بهم ومعرفةُ ما جاؤوا به جزءًا من الإيمان. لكنّه حتّى عندئذ، يضيف القولَ، ما هو مطلوبٌ هو معرفةٌ عامّةٌ لما جاء منهم؛ معرفةٌ واضحةٌ للتفاصيل ليست إيمانًا، ولا حتّى جزءًا من الإيمان. الشيءُ نفسُه تقريبًا ينسبه الأشعريُّ(٤٦) إلى «أصحاب أبي شِمْر ويونس». لكنّه في وَصْف الأشعريّ يكون الموقفُ الذي يتّخذه شِمْر (أو يونس، أو كلاهما) أكثرَ حِدّةً وغلوًّا. لأنّه يؤكِّد أنّه إذا قامت حُجّةُ الأنبياء يتمثّلُ الإيمانُ في الإقرار

---

٤٣ ـ جهم [١] مثلًا.

٤٤ ـ المثال الأكثر بروزًا لهذا هو الصّالحيّ [٢]، ٣.

٤٥ ـ الفَرْق، ص ١٩١.

٤٦ ـ انظر قبلُ [٤]، ٢، والحاشية ٩. ينسب البغداديُّ هذا الزّعمَ إلى يونس فقط. ولا يذكر شيئًا من هذا النوع في شأن أبي شِمْر.

بهم بالقلب وباللّسان، [١٢٢] والمعرفةُ التي نزلت من الله من دون وسيط نبويّ لا تعود تؤلّف شطرًا من الإيمان.

بعضُ المرجئة مضى إلى موضوعات أُخَر غير الله والرّسول في أن يحدِّد لـ «المعرفة» المرادة هنا موضوعاتِها الدّقيقة. فقد أكّد ابنُ شبيب(٤٧)، مثلًا، الإجماعَ. وعنده أنّ الموضوعَ الأوّل لـ «المعرفة» هو الله، والثاني هو الرّسُلُ، والموضوع الثالث يؤلّفه كلُّ ما جاء من عند الله ممّا اجتمعت عليه الأمّة، كالصّلاة والزكاة والصّيام والحجّ...

وفي محلّ الإجماع، يؤكّد أبو ثوبان سلطانَ العقل(٤٨). فبعد الله والرّسول، يجعل الموضوعَ الضروريَّ الثالثَ لـ «المعرفة» كلَّ ما كان لا يجوز في العقل إلّا أن يفعلَه. وتبعًا لذلك، ما كان جائزًا في العقل أن لا يفعله ليس من الإيمان.

ونجد هذين المرجعَين، الإجماعَ والعقلَ، مجموعَيْنِ لدى أبي شِمْر. ووفقًا للبغداديّ(٤٩)، عدّ أبو شمر موضوعاتِ «المعرفة»: ١ ـ الله [سبحانه]، ٢ ـ وما جاء من عند الله مما اجتمعت عليه الأمّةُ، كالصّلاة والزكاة والصّيام والحجّ وتحريم الميتة والدّم، ٣ ـ وما عُرِف بالعقل، مقصودًا بذلك تحديدًا: آ ـ عَدْلُ الله مثلما يُفهَم بالمعنى القَدَريّ، و ب ـ توحيدُ الله مثلما يُفهَم بالمعنى الاعتزاليّ؛ أي نَفْي صفات الله الأزليّة، و جـ ـ نَفْيُ التشبيه عن الله، أي نفي التشبيه بينه وبين مخلوقاته.

في المحلّ الرّابع، سأشيرُ إلى ما هو واحدٌ من الملامح المميّزة لنظريّة الإيمان عند

---

٤٧ ـ انظر قبلُ [٨]، ٢.

٤٨ ـ انظر قبلُ [٥]، ١٠.

٤٩ ـ الفَرْق، ص١٩٣. وانظر أيضًا قبلُ [٤]، ٦. يقول الأشعريّ هنا فقط: «الإيمانُ المعرفةُ بالله... وبما جاء من عند الله، مع معرفة عَدْل الله». على أنّ الدلالة الضمنية المهمّة لهذه الكلمات تُوضَح أكثر لدى البغدادي.

المرجئة، وهو [١٢٣] مفهومُ «التبعّض». والسُّؤال هو ما إذا كان الإيمانُ وحْدةً لا تتجزّأ أو مركّبًا من خصال منفصلة. وكانت هذه مسألةً نموذجيّة لدى المرجئة، ولم تحتلّ منزلةً مهمّة في تفكير المرجئة فقط، بل عزّزت على نحو ملحوظ تطوّرَ طريقةٍ تحليليّة في التفكير بين النّاس. بدأ النّاسُ يتحدّثون عن «شُعَب» (المفرد: شُعبة) الإيمان، ويسألون أنفسَهم: «مِنْ كَمْ شُعبةً يتألّف الإيمان؟» وعن هذا السؤال يقدِّم أحدُ الأحاديث الإجابةَ الآتية: «الإيمانُ بِضْعٌ وستّون شُعبة، والحياءُ شُعبةٌ من الإيمان[٥٠]».

وبالتناظر، يناقش الحديثُ مفهومَ «النّفاق» على أساس عناصره المكوّنة له (الخصال). ومن ذلك مثلًا: «أربعٌ مَنْ كُنَّ فيه كان منافقًا خالصًا، ومن كانتْ فيه خصلةٌ منهنّ كانت فيه خَصْلةٌ من النّفاق حتّى يدعها». والخصالُ الأربعُ هي: «إذا ائتُمِن خانَ، وإذا حدّث كذَبَ، وإذا عاهدَ غدَرَ، وإذا خاصمَ فَجَر»[٥١].

وأيًّا كان هذا، فمن الواضح أنّ تَبَعُّضَ الإيمان وعدَمَ تبعّضه كان مسألةً في غاية الأهمّية لدى المرجئة. تبنّى معظمُهم الموقفَ الذي يذهب إلى أنّ الإيمانَ يتألّف من أجزاءٍ مختلفة، وهو لذلك متبعِّضٌ أو قابل للتقسيم. وكان ابنُ شبيب ويُونُسُ والتُّومَني وغسّانُ ممثّلين لهذا الموقف.

وعند من قالوا بالطبيعة المركَّبة للإيمان، كان السّؤالُ التالي المهمُّ ما إذا كانت كلُّ خَصلةٍ مفردةٍ بعضَ الإيمان أو لا. قال غسّانُ: «نعم، كلُّ خصلةٍ مفردةٍ جزءٌ من الإيمان». وتقدّم ابنُ شبيب خطوةً أخرى فقال: «لأنّ كلّ خصلةٍ بعضُ إيمانٍ، يكون كلُّ

---

٥٠ ـ البخاريّ، الإيمان، الحديث ٨.

٥١ ـ نفسه، الحديث ٣٣. ولاحظ صيغة التفكير المميّزة للمرجئة: من كانت فيه خصلةٌ منهنّ كانت فيه خصلةٌ من النّفاق.».

مَنْ ترك خصلةً كافرًا لأنّه بذلك ترك بعضَ الإيمان». وإلى هذا يضيف: «لا يجعلُ جزءٌ واحدٌ من الإيمان، أيًّا كان، الإنسانَ مؤمنًا؛ لا يكون مؤمنًا إلّا بإصابة الكلّ».

[١٢٤] رفضَ بعضُ المرجئة اعتبارَ خصلةٍ منفردة بعضَ إيمان، بَلْهَ اعتبارها إيمانًا. ويمثّل يونسُ والتُّومَنيُّ هذه الفَرْضيّة.

وفي مقابل كلّ أولئك الذين أكّدوا تبعّضَ الإيمان وإمكانيةَ قسمته على عناصر مكوِّنة، كان هناك مَنْ رفضوا هذا رفضًا مطلقًا وتبنّوا الموقفَ الذي يقول إنّ الإيمانَ كان خصلةً واحدةً وهو غيرُ قابل للانقسام أساسًا، مثلما كان الكفْرُ خصلةً واحدة وغير قابلة للانقسام. وكان الصّالحيُّ ممثِّلًا نموذجيًّا لهذا الموقف. ومثل ذلك أيضًا كان جَهْم.

وكانت مرتبطةً جدًّا بمسألة تبعّض الإيمان مسألةُ «زيادة الإيمان ونُقصانه». وهذا أيضًا تنازلٌ للمرجئة مميِّزٌ لهم. وطبيعيٌّ تمامًا أنّ الصّالحيّ، الذي يُنكر تبعّضَ الإيمان مثلما رأينا توًّا، يُنكر احتمالَه الزيادةَ والنقصان. ولأنّه ليس ثمّة زيادةٌ ولا نقصانٌ في الإيمان، لا يمكن أن يكون ثمّة تفاضلٌ بين الأشخاص في درجة إيمانهم. وهذا كان أيضًا موقفَ أبي شِمْر وجَهْم وغيلان وأبي حنيفة.

وفي جانبِ مَنْ قالوا بتبعّض الإيمان، قال بعضٌ باحتمال الزيادة فقط، ولم يقل باحتمال النقصان (النّجّار وغسّان). وجديرٌ بالملاحظة أنّ المرجئة، على جهة العموم، كانوا ميّالين تمامًا إلى إنكار الزيادة والنقصان في الإيمان. والافتراضُ الذي يقول: «الإيمانُ لا يزيد ولا ينقص» يُذكَر عادةً في صورة ملمح من الملامح المميّزة لمفهوم الإيمان عند المرجئة. ويبدو أنّ المسألة أثارت نقاشًا كثيرًا في الأمّة. وقد اجتذبت الانتباهَ الأكثر حِدّةً لدى أولئك الذين انهمكوا في جَمْع الحديث ودَرْسه. فالبخاريُّ مثلًا يجعل

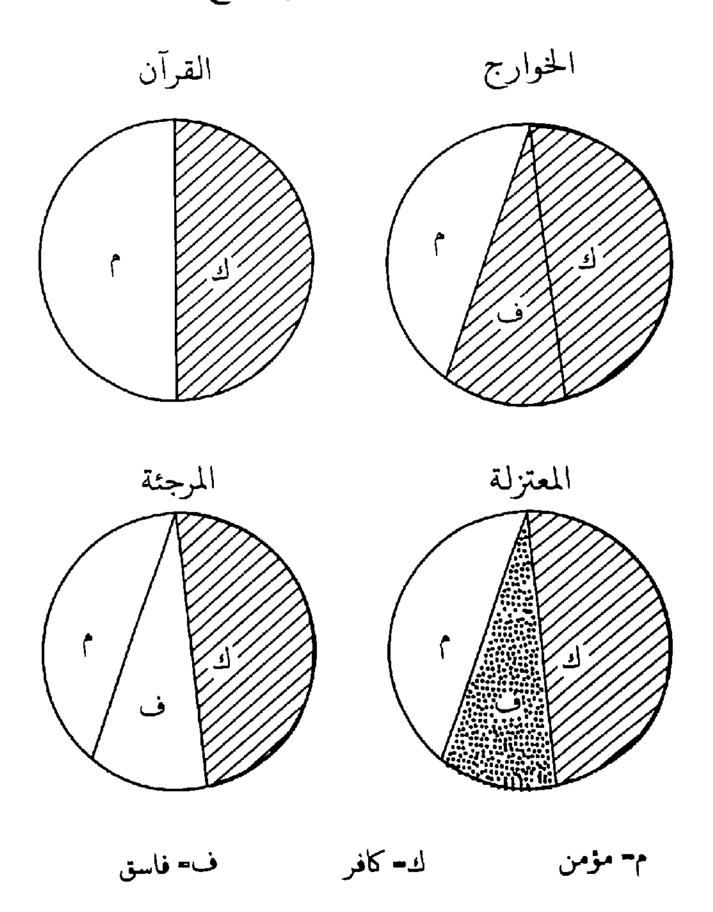
هذه المسألةَ أوّلَ قسمٍ من «كتاب الإيمان» في صحيحه. وفيه يتبنّى موقفًا محدَّدًا مخالفًا لميل المرجئة ويعلن أنّ الإيمان يزيد وينقص.

ومن المهمّ أن نلاحظ أنّ موقف المرجئة إزاء مسألة الزيادة والنقصان في الإيمان لم يكن مرتبطًا بمفهوم عدم تبعّض الإيمان فقط، مثلما رأينا [١٢٥] في السّابق، بل هو مرتبطٌ على نحو أكثر مباشرةً بمسألة خَفْض منزلة «العمل» في بنية الإيمان. وهذه النقطةُ الأخيرة يمكن جَعْلُها الملمحَ المميِّز الخامس لتصوّر الإيمان لدى المرجئة.

وكثيرًا ما جاءت الإشارةُ إلى أنّ اسْمَ «المرجئة» نفسَه يدينُ في أصله إلى حقيقة أنّ مفكّري هذه الفِرْقة « جعلوا الأعمالَ الظّاهرة وراءَ الإيمان القلبيّ». وسنرتكب ظلمًا عظيمًا للمرجئة، في أيّة حال، إذا ما اعتقدنا أنّهم رفضوا «العملَ» من جهة كونه عديمَ القيمة تمامًا للإيمان. وقد لاحظنا قبْلُ في مناقشة «الموضوع» الدّقيق للإيمان في تصوّر المرجئة، أنّ بعض كبار المفكِّرين، كابن شبيب وأبي ثوبان وأبي شِمْر، أعطوا أهمّيةً عظيمةً للطاعات المشتمِلة على ما يُسمّى أركانَ الإسلام الخمسة. ومهما يكن، فإنّه حتّى في فِكْر المرجئة الذين قالوا بـ «العَمَل»، القضيةُ هي أنّ المعرفةَ القلبيّةَ لأعمالِ الطّاعة هي كلُّ ما يُطْلَب أوّلًا. فالإيمانُ في الأساس معرفةٌ، لا عملٌ أو ممارسة. وكونُ المسْلِم حقًّا يعملُ الأعمالَ الصّالحة أو لا يعملها ذو أهمّية ثانوية. وههنا يُكشَف الميْلُ العقلانيّ للمرجئة على نحو أكثر إثارةً للانتباه. فهم مهتمّون بمناقشة طبيعة الإيمان فقط في صورة تحليلٍ مفهوميّ. وعلى هذا المستوى للتحليل يمكن إدخالُ «معرفة» الفروض في مفهوم الإيمان، لا إدخالُ «العمل» نفسه؛ ذلك لأنّ العملَ أو الأداء ينتمي إلى مستوى مختلف تمامًا، مستوى التطبيق. ومقولتُهم المتمثِّلة في أنّ الإيمان لا يتضمّن «الأعمال» ينبغي فَهْمُها على هذا النحو. أمّا عند خصومهم، فإنّ مفهومَ

المرجئة للمؤمن بأنّه الذي لديه معرفةٌ بالله وبالرّسول وبكلّ الأعمال التي يوجبُها العقلُ أو الإجماع، وبرغم ذلك لا ينفِّذ هذه الأعمالَ، سخيفٌ تمامًا وغيرُ مقبول. وفي هذا المعنى يكون منتقدو المرجئة على حقّ في لومهم على إرجاء «العمل» وتأخيره إلى مرتبة الأمور الثانويّة.

والنتيجةُ النظريّة الأكثرُ أهمّيةً لفَرْضية أنّ مفهوم الإيمان لا يتضمّن «العملَ» هي أنّ الإيمانَ يبقى غيرَ متأثّر جوهريًّا بالذنوب، حتّى بالذّنوب الكبيرة [الكبائر]. وحين يكون الحديثُ عن [١٢٦] «فاعل» الإيمان، يكون هذا مساويًا تمامًا للقول بأنّ المؤمنَ لا يغدو كافرًا بسبب الذّنب. فمن ارتكب كبيرةً هو مؤمنٌ ـ مذنبٌ، أو فاسقٌ فقط. وهذا الموقفُ يدخِلُ إلى الحقل الدّلاليّ للأمّة أو الجماعة المسلمة تغييرًا ملحوظًا في توزيع المفهومات.



الصّفات الإلهية الأزَلية وتأكيدِ حرّية الإنسان ومسؤوليته، ولم يطوّروا أيّةَ نظريّة محكمةٍ إحكامًا عاليًا في شأن طبيعة الإيمان.

وعندما نتفحّص ما يقدّمه الأشعريُّ في صورة الآراء الممثِّلة للمعتزلة في هذه المسألة(٧)، نلاحظ حالًا أنّ اهتمامهم يقع في مكان آخر. وهذه الآراءُ كلّها تشترك في أنّها تؤكّد متّفقةً أهمّيّةَ «العَمَل» في الإيمان. هذا إلى حدّ أنّه يتكوّن لدينا انطباعٌ بأنّه، في عقولهم، طُوبق مطابقةً تامةً تقريبًا بين الإيمان وبين «العمل»(٨). وهذا التأكيدُ لـ «العمل» في فهم الإيمان عند المعتزلة ليس عصيًّا على البيان، لأنّ مفهومَ «العمل» ذو صلة مباشرة وأساسيّة بمسألة «الوَعْد والوعيد» التي كانت أحدَ الأصول الخمسة للاعتزال.

وبرغم ذلك، من الواضح تمامًا أنّه كان لديهم تصوُّرُهم الخاصّ للإيمان من وجهة أنّه متطابقٌ جوهريًّا مع «المعرفة». وههنا أثبتوا أنّهم عقلانيّون كُمَّلٌ. كان السؤالُ الأساسيّ: بأيّ شيء يعرفُ الإنسانُ اللهَ؟ الإجابةُ التي قدّموها كانت بسيطةً تمامًا: بالعقل. والعقلُ في تصوّرهم هو [١٣٦] شيءٌ مشتركٌ بين النّاس جميعًا ومتساوٍ لدى النّاس جميعًا. والكُفّارُ والمؤمنون لديهم النوعُ نفسُه من العقل تمامًا. ولأنّ العقلَ هو المرجعُ والحَكَمُ لا يمكن أن يوجد اختلافٌ بين نبيٍّ وإنسانٍ عاديّ.

وبـ «المعرفة بالعَقْل» قصدوا المعرفةَ التي تُكتسب بالاستدلال، أي المعرفة القائمة على

---

٧ ـ مقالات، الصفحات ٢٦٧ ـ ٢٦٩.

٨ ـ تعريفُ أبي هُذَيل مثلًا يقول: «الإيمانُ هو جميعُ الطّاعات، فَرْضِها ونَفْلِها» (ص ٢٦٦). أمّا تعريفُ عَبّاد بن سليمان فهو: «الإيمانُ هو جميعُ ما أمر اللهُ سبحانه من الفَرْض وما رغّب فيه من النَّفْل» (ص ٢٦٨). أمّا تعريفُ النّظّام فهو: «الإيمانُ اجتنابُ الكبائر» (ص ٢٦٨).

الفصلُ السّادس ـ الإيمانُ والمعرفة

١ ـ الأسبقيّةُ المعطاة لـ «المعرفة» في حدّ الإيمان:

[١٢٨] إنّ الملمح الأبرز المشترك بين مفكّري المرجئة الكبار هو، كما رأينا في الفصل السّابق، الغلبةُ المعطاة لـ «المعرفة» في حَدِّهم الإيمانَ. ومن السّهل أن ندفع هذا الموقفَ إلى نهايةٍ محفوفة بالمخاطر، مثلما فعَلَ كثير من منتقدي الإرجاء المتأخّرين فعليًّا. وفي تلك الصّورة الغالية المتطرّفة، لن تكون فَرْضيّةُ المرجئة سوى تمجيدٍ مُسْرف لـ «المعرفة» بوصفها العاملَ الحاسِمَ الوحيد للإيمان، وعدَمِ إعطاءِ أيّة قيمةٍ لـ «الإقرار اللفظيّ» و «العمل» الظّاهر. فالملَطيّ مثلًا يصف موقفَ المرجئة المثاليّ على النحو الآتي:[١]

> ومن المرجئة صنفٌ زعموا أنّ الإيمانَ معرفةٌ بالقلب لا فعلٌ باللّسان، ولا عمَلٌ بالبدَن. ومَنْ عرفَ الله بقلبه أنّه لا شيءَ مِثْلُه فهو مؤمنٌ وإن صلّى نحو المشرق أو المغرب وربطَ في وسَطه زُنّارا[٢]. وقالوا: لو أوجبنا عليه الإقرارَ باللّسان أوجبنا عليه عملَ البدَن، حتّى قال بعضُهم: الصّلاةُ من ضَعْف الإيمان، من صلّى فقد ضعفَ إيمانُه.

[١٢٩] بعد قول هذه الكلمات التي تصوّرُ المرجئةَ في ضوءٍ ازدرائيّ جدًّا، يشرع الملَطيُّ في انتقادهم من دون هوادة. ومن نافلة القول أنّها مهمّةٌ سهلةٌ جدًّا عليه. أمّا أولئك الذين لديهم معرفةٌ موضوعيّة بنظريّة الإيمان الحقيقيّة عند المرجئة، في أيّة حال،

---

١ ـ في المرجع المشار إليه قبلُ، الصفحات ١٤٢ ـ ١٤٣.

٢ ـ الزُّنّار: ما يلبسه النصارى واليهودُ والمجوس؛ علامةً على كونهم من أهل الذّمّة.

فسيعطيهم انتقادُ المَلَطيّ الانطباعَ بأنّهم أمامَ إنسانٍ يقاتلُ شبحًا استحضره هو نفسُه في ذهنه. ويظلّ ذا أهمّيّةٍ عندنا، لأنّه يعطينا فكرةً عن الطريقة التي صوّر بها أهلُ السُّنّة في العصور اللّاحقة «شَناعةَ» المرجئة. وسنَلقى النوعَ نفسَه من مواقف أهل السُّنّة إزاءَ الإرجاء عندما ندرسُ في الفصل الآتي موقفَ الكَرّاميّة الذي عُدّ الفَرْضيّةَ الممثّلةَ للمرجئة. وأيًّا كانت الحال، فههنا تعليقُ المَلَطيّ على فَرْضيّة المرجئة كما قدّمها:

١ ـ كيف تجوزُ له الصّلاةُ نحو المشرق وقد قال الله عزّ وجلّ: «قد نرى تقلُّبَ وجهِكَ في السّماء فلَنُوَلّيَنّكَ قِبلةً ترضاها فولِّ وجهَك شطْرَ المسجد الحرام، وحيثُ ما كنتمُ فولُّوا وجوهَكم شطرَه» (البقرة / الآية ١٤٤)... وكتب النبيُّ صلّى الله عليه وآله وسلّم إلى أهل اليمن: «مَنْ صلّى صلاتَنا، واستقبلَ قِبْلَتَنا، وأجابَ دعوتَنا، وأكلَ ذبيحتَنا، فذلكم المسلمُ، له ما للمسلم وعليه ما على المسلم».

٢ ـ وكيف يجوزُ الزُّنّارُ في وسَطه وقد قال عليه السّلام: «مَنْ تشبّه بقومٍ فهو منهم»؟.

٣ ـ وكيف تجوز المعرفةُ بالقلب دون القول والله عزّ وجلّ يقول: «أطيعوا الله وأطيعوا الرّسولَ وأولي الأمر منكم» (النساء / الآية ٥٩)، ولا تكون هذه الطّاعةُ إلّا بالقول والعمل.

إنّ التسوية بين الإيمان والمعرفة تسويةً تامّة وزعْمَ أن [١٣٠] ليس سوى المعرفة، سيكون يقينًا موقفًا عَقْلانيًّا صرفًا[٣]. لكنّنا نعرف سابقًا ممّا رأيناه في الفصل السابق أنّه

---

٣ ـ إلّا إذا أخذنا كلمةَ «معرفة» بالمعنى الصوفيّ، بمعنى «معرفة شخصية حَدْسيّة» لله تعالى. وفي سياق المرجئة، تعني «المعرفةُ» عادةً معرفةَ الله كما يصف سبحانه ذاته العليّة في القرآن. انظر إلى الملاحظة المثيرة=

من الخطأ تصويرُ كبار مفكّري المرجئة في صورة عقلانيّين خالصين من هذا القبيل. وقد رأينا كيف أنّهم يعترفون بأهمّية «الإقرار اللفظيّ» ويضعونه على قدم المساواة مع «المعرفة» في تعريفهم الإيمانَ. الاستثناءانِ الوحيدانِ البارزان في هذا الشأن هما جَهْمٌ وابنُ كَرّام. والأوّلُ منهما يُخْرِج «الإقرارَ» على نحو واضح، أمّا الثاني فيخرجُ من الإيمان من دون ريب كلَّ شيء ما خلا «الإقرار».

وأكثرُ من ذلك، يذكرُ المرجئةُ تكرارًا أنّ أشياءَ من قبيل «المحبّة لله» و «الخشية من الله» و «تَرْك الاستكبار»، و «الخضوع» هي عناصرُ أساسيّة للإيمان، مُضافةً إلى «المعرفة» و «الإقرار». وهذه الكلماتُ جميعًا ترمز إلى حالات عاطفية تشير إلى عقلٍ وَرِعٍ جدًّا ليس في مستطاعه، حتّى حين يعمل على المستوى العقلانيّ من التفكير والتّنظير، أن يتحمّل إهمالَ الجانب الأكثر ذاتيّةً للشّعور الدّينيّ والعاطفة المنهمكة في فعل الإيمان.

وبرغم ذلك، مع هذا التحفّظ، علينا أن نسلّم أيضًا بوجود نزعةٍ عقلانيّة غلّابة في تفكير المرجئة. ومن المثير للانتباه في هذا السّياق أنّ المرجئةَ على الجُملة عند الأشعريّ(٤) انقسموا على فريقين متضادّين في شأن مسألة ما إذا كان الإيمانُ الصحيحُ ممكنًا أو غير ممكن من دون أن يُبنى على النّظَر العقليّ. «فالفِرْقةُ الأولى منهم يزعمون أنّ الاعتقادَ بالتوحيد بغير نظَر لا يكون إيمانًا، والفرقةُ الثانيةُ منهم يزعمون أنّ الاعتقادَ بالتوحيد بغير نظَر إيمانٌ». ومثلما سنرى لاحقًا في هذا الفصل، يفضي هذا السؤالُ

- التي قدّمها الأستاذ هنري لاوست *Professor Henri Laoust* في شأن معنى المعرفة من حيث هي مصطلح في المذهب الحنبليّ في كتابه *La profession de foi d'Ibn Batta*، دمشق ١٩٥٨م، ص ٣، الحاشية ١.

٤ ـ مقالات، ص ١٤٤.

[١٣١]، متى أثير بهذه الصّورة الخاصّة، إلى السّؤال الأكثر حسمًا في شأن ما إذا كان في مقدور العامّة، الذين هم بالطبيعة غيرُ قادرين على اتّباع طريقة التفكير المنطقية الصّارمة، أن يكونوا مؤمنين حقيقيّين أو لا.

ويمثّل عقلانيّةَ المرجئة أبو حنيفة وفِرْقتُه، التي تتطوّر فيما بعد إلى الماتُريديّة في بلاد ما وراء النهر. وتكشفُ الحكايةُ الشهيرة، التي أُشيرَ إليها قبْلُ، الميلَ العقلانيّ لأبي حنيفة نفسه. والحكايةُ مثلما رواها الأشعريّ تمضي على هذا النحو(٥):

وذكرَ أبو عثمان الأدميّ أنّه اجتمع أبو حنيفة وعُمر بنُ أبي عثمانَ الشَّمَّزيّ بمكّة، فسأله عُمرُ فقال له: أخبِرْني عمّن زعمَ أنّ الله سبحانه حرَّم أكْلَ الخنزير غير أنّه لا يدري لعلّ الخنزير الذي حرّمه الله ليس هذه العَيْنَ. فقال: مؤمنٌ.

فقال له عمرُ: فإنْ زعمَ أنّ الله قد فرض الحجَّ إلى الكعبة غير أنّه لا يدري لعلّها كعبةٌ غير هذه بمكان كذا. فقال: هذا مؤمن.

قال: فإنْ قال أعلمُ أنّ الله سبحانه بعث محمّدًا وأنّه رسولُ الله غير أنّه لا يدري لعلّه هو الزّنجيّ. قال: هذا مؤمن.

وإنّ صِدْق هذه الحكاية كثيرًا ما تطرّق إليه الشكُّ، خاصّةً لدى عقلي أنا. على الأقلّ هناك شيء مُفتعَل حول جملة الحادثة المرويّة هنا. وعلينا أن نتذكّر، من وجهة أخرى، أنّ القصّة كانت معروفة جدًّا ومتداولةً على نطاق واسع بين المسلمين. وحتّى على افتراض كونها مُختلَقةً تمامًا، أي إنّها قصّةٌ لفّقها أولئك الذين لا يحبون منهجَ أبي حنيفة ودسّوها عليه، سيكون عبثًا اختلاقُ مثل هذه [١٣٢] الحكاية حتّى بغَرض

---

٥ ـ المصدر نفسه، الصفحات ١٣٨ ـ ١٣٩.

السّخرية منه، إن لم يكن في أبي حنيفة نفسه شيءٌ يكون قد برّر الانتقاد. وبهذا المعنى، لا بدّ من تفسير الحكاية، حقيقيّةً كانت أو ملفّقةً، على أنّها إيضاحٌ لواحدٍ من أبرز ملامح طريقة أبي حنيفة في التفكير.

وهكذا سأكونُ ميّالًا إلى تصوّر أنّ ما هو الملمحُ الأبرز الذي كشفته هذه الحكايةُ يكشف موقفَ أبي حنيفة العقلانيّ. ولعلّ القضيّة تُوضَح بملاحظة حقيقةٍ أساسيّة حول طريقتين في «تعرّف» الأشياء. ويمكن القولُ على جهة العموم إنّ معرفة شيءٍ من الأشياء يمكن الظفرُ بها عند مستويين مختلفين من التفكير: ١ ـ مستوى الكلّيات، الذي يُنتج النّمطَ الماهِيَويّ للمعرفة the essentialist type of knowledge، و٢ ـ مستوى الجزئيات، أي الأشياء الفرديّة الملموسة، الذي يُنتج النمطَ الوجوديّ للمعرفة the existentialist type of knowledge. وعند المستوى الأوّل تكون المعرفةُ التي نحصل عليها ذاتَ طبيعة تحليلية. فبدلًا من «معرفة» زيدٍ مثلًا (معرفةً مباشرة)، «نعرفُ (شيئًا) عنه». بتعبير آخر نعرف أنّ زيدًا كذا وكذا. لكنّنا لا نعرفه، عند هذا المستوى، بوصفه موضوعًا لعلاقةٍ شخصيّةٍ وحميمية وفريدة تمامًا، معه. المعرفة عند المستوى الأوّل تزداد في الدّقّة والإحكام لكنّها تنقص في العمق.

العمقُ الحقيقيّ للمعرفة لا يمكن بلوغُه إلّا عند المستوى الثاني لمعرفة الأشياء. عند هذا المستوى تكون معرفتُنا زيدًا معرفةً شخصيّةً محصَّلةً من ارتباطنا الشخصيّ الحميم به. والمثَلُ الأعلى لهذا النمط من المعرفة هو مَثَلُ عاشقٍ صادقٍ يتعرّف معشوقَه بالطريقة الأكثر حميميةً. وهذا هو السببُ الذي يجعل الصوفيّةَ يؤثرون استعمالَ تعابير جنسيّة erotic terms، مما يسمّى «لغة الحبّ»، في وَصْف تجربتهم.

ذلك لأنّ الصّوفيةَ هو القومُ الذين يطمحون إلى معرفة الله [سبحانه] ويزعمون معرفةَ الله عند هذا المستوى.

والواقعُ أنّ التمييز الأساسيّ يظهر على نحوٍ جليّ جدًّا عندما يكون اللهُ [سبحانه] الموضوعَ لهذين النمطين للمعرفة. عند المستوى الثاني «نعرفُ اللهَ الأحَد». وهذا ممكنٌ فقط باتصالٍ حميميّ مع الله الأحَد. وعند المستوى الأوّل، [١٣٣] «نعرف وَحْدانيّةَ الله»، أي مثلما يقولُ ابنُ شبيب المرجئيُّ: «نعرف أنّ الله واحد». ثمّ إنّ المعرفةَ المباشرة الحَدسيّة الشخصيّة العميقة للهِ الأَحَد ذاتُ طبيعةٍ مختلفة تمامًا عن معرفة أنّ الله واحد.

وجرت العادةُ في العربيّة على أن يُسمّى النمطُ الأوّل للمعرفة، أي النمطُ الصّوفيُّ، مَعْرفةً، بينما يسمّى النّمطُ الثاني، التحليليُّ، عِلْمًا. وجديرٌ بالملاحظة أنّ المرجئة عمومًا آثروا استعمالَ كلمة «معرفة» في تعريفهم الإيمانَ، خالعين عليها معنى «العِلْم» كما هو مُوضَح هنا. ومن الخطر في مكانٍ طبعًا دَفْعُ هذا النوع من التحليل بعيدًا جدًّا، لأنّ المرجئة لم يكونوا فلاسفةً منظَّمين. لكنّنا يمكن أن نقول مطمئنّين إنّ فهمهم «المعرفةَ» كان ذا نمطٍ ماهِيَويّ an essentialist type ، أي نوعٍ من المعرفة يُحصلُ عليه عادةً بفضل نشاط العقل.

وكونُ الأمرِ كان كذلك تُظهره المغايرةُ الأخّاذة التي قدّمتها حالةُ غيلان. ومثلما رأينا في الفصل السّابق[٦]، ثار غيلانُ إن جاز التعبيرُ، على هذا الميل العامّ بين مفكّري المرجئة إلى المساواة بين الإيمان والمعرفة، مفهومةً هذه المعرفةُ بمعنى العِلْم. ومن المؤكّد أنّ هذا النمطَ من المعرفة صُلْبٌ وذو مشروعيّة شاملة، لكنه برغم ذلك كلّه شَكْليٌّ

٦ ـ قارن بـ: الفصل الخامس، ١، ٧(١) و (٢).

وسَطْحيّ. وهذا جليٌّ على نحو واضح في مسائل ذات علاقة بالدّين والله. شاء غيلانُ جَعْلَ «معرفة الله» شيئًا أعمق. وهكذا ماز بين «المعرفة الأولى» و «المعرفة الثانية» لله. والأُولى فَهْمٌ حَدْسيٌّ ومباشر لمدلول كلمة «الله»؛ وهذا الضّربُ من المعرفة غيرُ قابل للوصف، وهو فوقَ الإيمان مفهومًا بمعنى المعرفة (=العلم). الإيمانُ يمكن فقط أن يكون «المعرفةَ الثانية» التي هي معرفةٌ مفهوميّة لله [تعالى] وقابلةٌ لأن تُصاغ بالألفاظ. وهذا التفسيرُ يجعلُ ملاحظةَ زُرقان المقتبسة قبْلُ قابلةً للفهم. ساوى غيلانُ بين الإيمان و «الإقرار» وزعم أنّ الإيمان ليس سوى «إقرار لَفْظيّ».

والآن فإنّ النّمطَ الماهِيَويّ للمعرفة، ولنعدْ هنا إلى موضوعنا الرّئيس، يميَّز بأنّه يمكن الحصولُ عليه بفعل [١٣٤] نشاطِ العقل عند مستوى الكُلّيات. ويبقى عند ذلك المستوى؛ من الوجهة النظريّة لا يمكن أن ينزل إلى مستوى الجزئيّات. ليس في مقدوره أن يدرك الأشياءَ الفرديّة العَيْنية في فَرْديّتها. وابتغاءَ معرفة شيءٍ في فرديّته المتعيِّنة، على الإنسان أن يعرفه معرفةً مباشرة، أي باتصالٍ شخصيّ مباشر. إنّ «معرفة زَيدٍ»، ولنستعملْ الصيغةَ المقدّمة قبْلُ، هي الطريقةُ الممكنةُ الوحيدة للحصول على معرفةٍ من هذا النّوع. أمّا «معرفةُ أنّ زيدًا هو كذا وكذا» فلا تقدِّم إلّا معرفةً عند مستوى الكلّيّات.

وتعكس الحكايةُ حول أبي حنيفة، فيما أفترضُ، تعليمَ هذا المفكّر المعروف في هذه المسألة الخاصّة، أي التمييز النظريّ بين نمطي المعرفة الأساسيّين. عندما يُقال لنا إنّ الله حرّمَ علينا أكْلَ لَحْم الخنزير، نفهمُ الكلماتِ ونقبلُها بوصفها مسألةَ معرفةٍ موضوعيّة. وذلك إيمانٌ. وعند هذا المستوى لا نعرف إلّا أنّ الخنزير محرَّمٌ أكْلُه، والخنزيرُ هنا كلّيّ. لا نعرف برغم ذلك ما إذا كان التحريمُ ينطبق على هذا الخنزير الخاصّ المحدّد، أو ذاك.

وهذا كلّه قد يبدو عَبَثًا أو يتراءى في صورة مقطعٍ من السّفسطة الصّرف، لأنّ الحكاية تدفع بالمسألة إلى النهاية القصوى. لكنّ القصْدَ الأساسيّ قصْدٌ خطيرٌ تمامًا. وتعكسُ القصّةُ في أيّة حال جانبًا مهمًّا من جوانب تعليم أبي حنيفة، سواءٌ أكانت شيئًا مُبتدَعًا أم قصّتْ حَدَثًا وقع فعلًا. وعلينا أن نلاحظ أنّ أبا حنيفة في هذه الحكاية يمضي إلى الحدّ الأقصى لكي يُظهِر بأكبر قدرٍ ممكن من الوضوح والتحديد أنّه، تبعًا لكونه منطقيًّا a dialectician، لا يستطيع أن يتحمّل الخَلْطَ بين مستويي المعنى. وبوَضْع المسألة في هذه الصّورة الظّاهرية التناقض تُظهِرُ الحكايةُ على نحو صريح أنّ «المعرفة»، عند أبي حنيفة، ينبغي أن تظلّ عند مستوى الكلّيات. وهي، في اختصار، إعلانٌ عن النزوع العقليّ التامّ عند أبي حنيفة. كان منطقيًّا قديرًا، فضلًا عن مهارات أُخَر كثيرة، ولكونه منطقيًّا تبنّى تبنّيًا تامًّا موقفَ العقلانيّة.

وأيًّا كان الأمرُ، فإنّه من الحقائق المهمّة جدًّا أنّ المرجئة أعطوا أهمّيّةً عظيمة لـ «المعرفة». وقد أثارت بين [١٣٥] المفكّرين المسلمين عددًا من المسائل المهمّة. على أنّ أهمّ هذه المسائل سيُعالَج فيما يأتي.

٢ ـ العقلُ والوَحي:

سيتوقّع المرءُ على نحو طبيعيّ أن يرى المعتزلةَ يتقدّمون في هذا السّياق في صورةِ ممثّلين حقيقيّين لنظريّة «الإيمان المساوي للمعرفة»، العقلانيّة، ذلك أنّ المعتزلةَ كانوا بإجماع الآراء أكثرَ العقلانيّين تطرّفًا في تاريخ الإسلام. والتوقّعُ الذي من هذا القبيل سَرْعانَ ما يُحْبَط. وعلينا أن نتذكّر أنّ نظريّة الإيمان لم تكن بين أصول المعتزلة. كانت لديهم مسائلُ مهمّةٌ أُخَر كان لهم أن ينشغلوا بها من مِثْل نَفْي

الصّفات الإلهية الأزَلية وتأكيدِ حرّية الإنسان ومسؤوليته، ولم يطوّروا أيّةَ نظريّة محكمةٍ إحكامًا عاليًا في شأن طبيعة الإيمان.

وعندما نتفحّص ما يقدّمه الأشعريُّ في صورة الآراء الممثِّلة للمعتزلة في هذه المسألة(٧)، نلاحظ حالًا أنّ اهتمامهم يقع في مكان آخر. وهذه الآراءُ كلّها تشترك في أنّها تؤكِّد متّفقةً أهمّيّةَ «العَمَل» في الإيمان. هذا إلى حدّ أنّه يتكوّن لدينا انطباعٌ بأنّه، في عقولهم، طُوبق مطابقةً تامةً تقريبًا بين الإيمان وبين «العمل»(٨). وهذا التأكيدُ لـ «العمل» في فهم الإيمان عند المعتزلة ليس عصيًّا على البيان، لأنّ مفهومَ «العمل» ذو صلة مباشرة وأساسيّة بمسألة «الوَعْد والوعيد» التي كانت أحدَ الأصول الخمسة للاعتزال.

وبرغم ذلك، من الواضح تمامًا أنّه كان لديهم تصوُّرُهم الخاصّ للإيمان من وجهة أنّه متطابقٌ جوهريًّا مع «المعرفة». وههنا أثبتوا أنّهم عقلانيّون كُمَّلٌ. كان السؤالُ الأساسيّ: بأيّ شيء يعرفُ الإنسانُ الله؟ الإجابةُ التي قدّموها كانت بسيطةً تمامًا: بالعقل. والعقلُ في تصوّرهم هو [١٣٦] شيءٌ مشتركٌ بين النّاس جميعًا ومتساوٍ لدى النّاس جميعًا. والكُفّارُ والمؤمنون لديهم النوعُ نفسُه من العقل تمامًا. ولأنّ العقلَ هو المرجعُ والحَكَمُ لا يمكن أن يوجد اختلافٌ بين نبيٍّ وإنسانٍ عاديّ.

وبـ «المعرفة بالعَقْل» قصدوا المعرفةَ التي تُكتسب بالاستدلال، أي المعرفة القائمة على

٧ ـ مقالات، الصفحات ٢٦٧ ـ ٢٦٩.

٨ ـ تعريفُ أبي هُذَيل مثلًا يقول: «الإيمانُ هو جميعُ الطّاعات، فَرْضِها ونَفْلِها» (ص ٢٦٦). أمّا تعريفُ عَبّاد بن سليمان فهو: «الإيمانُ هو جميعُ ما أمر اللهُ سبحانه من الفَرْض وما رغّب فيه من النّفْل» (ص ٢٦٨). أمّا تعريفُ النّظّام فهو: «الإيمانُ اجتنابُ الكبائر» (ص ٢٦٨).

الجدَل المنطقيّ. وكانت هذه المعرفةُ، كما يقول فنسنك، «نَظَرًا عقليًّا في الدّين «rational insight in religion»[٩]. وإنّ الطبيعةَ العقلية للإيمان في تصوّر المعتزلة توضحها إيضاحًا قويًّا النتيجةُ الخطيرة التي استخلصوها منه، وهي رفضُ الإيمانِ المبنيّ على سلطة الآخرين. وإنّ مسألة «الإيمان بالتّقليد»، أو الإيمان المبنيّ على المرجِع أو القول الذي يُسْمَع من الآخرين، ستؤلّفُ الموضوعَ الخاصّ بالقسم الآتي. ويكفي الآن أن نلاحظ أنّه إذا كان المعتزلةُ أنكروا مشروعيّةَ الإيمان السّاذج لدى العامّة الذين لا علاقةَ لهم بتاتًا بالجَدَل والتفكير الفلسفيّ، فقد كان ذلك راجعًا إلى أنّ هذا النوعَ من الإيمان لم يكن مبنيًّا على الجَدَل المنطقيّ. وهذا وحْدَه سيلقي ضوءًا على المفهوم العقلانيّ للإيمان من حيث هو «معرفةٌ» بين المعتزلة. وحتّى الوحيُ كان في أنظارهم ضربًا من «المعرفة» ينبغي، لكونه مفتقِرًا طبعًا إلى أساس عقلانيّ، أن يُقوَّى بإعمالِ عَقْل الإنسان. وإذا كان مفكّرو المعتزلة الأوائلُ لم يطوّروا هذه القضيةَ لتكون نظريةً متماسكةً، فقد كشفوا عن اقتناعهم القويّ الذي أكّدته الطّريقةُ التي ناقشوا فيها كلَّ مسألةٍ مهمّة تقريبًا.

وإنّ نظريّةً عقلانيّةً أكثر تماسكًا في شأن الإيمان أحكمَها الماتُريديّةُ، أتباعُ أبي حنيفةَ في بلاد ما وراء النهر. ومهمّةٌ جدًّا نظرتُهم إلى مسألة الصّلة بين العقل والوحي في شأن مفهوم الإيمان، تلك المسألةُ التي تَبرز عندما يعرّف الإنسانُ الإيمانَ بأنّه «معرفةٌ»، فاهمًا من المعرفة أنّها نشاطٌ للعقل. والنقطةُ المحوريّةُ في فَرْضيّة الماتُريديّة تكمن في مسألة ما يجعلُ معرفةَ الله إلزاميّةً. هل هو العقلُ؟ أو هو الشَّرْع؟

[١٣٧] ههنا تكون الطبيعةُ الإلزاميّة لمعرفة الله أمرًا مسلَّمًا به، إذ تكون المعرفةُ في

---

٩ ـ في المرجع المشار إليه، ص ١٣٥.

هذا السّياق مرادفةً للإيمان. السّؤالُ الحقيقيُّ الذي يوضع موضعَ الاهتمام هو ما إذا كانت معرفةُ الله تغدو إلزاميّةً على الإنسان متى اكتسب قُدْرةً ناضجة على الاستدلال؛ أو أنّها تغدو إلزاميّةً عليه فقط بعد أن يكون رسولٌ قد أُرسِلَ إلى أمّته لكي يخبرها بكلّ ما ينبغي أن يعرفه الإنسان. يختارُ الماتُريديّةُ عمومًا البديلَ الأوّل، ويختار الأشاعرةُ الثاني، ويخالف كلٌّ منهم الآخرَ مخالفةً حادّة في هذا الشأن[١٠]

أمّا الموقفُ الأشعريّ فيصفه مؤلّفُ «الرّوضة البهيّة» على النحو الآتي[١١]:

في شأن الطبيعة الإلزامية لمعرفة الله، ليس ثمّة خلافُ البتّةَ بين المدرستين. الاختلافُ الوحيد أنّ الأشعريّ يقول: يوجبُها الوحيُ أو الشّرعُ؛ بينما يقول الماتُريديّ: يوجبُها العقلُ. وإنّ لزومَها، عند الأشعريّ، مبنيٌّ فقط على دليل الكلام الإلهيّ. إنّها إلزاميّةٌ لأنّ الوَحْيَ بيّن أنّ الكفْرَ والشِّركَ مستحقّانِ للعقوبة، ولا بدّ من أن تكون عقوبتُهما النار، أمّا «العارفون» فسيُجازَون بالجنّة والتقدير الإلهيّ.

الطبيعة الإلزاميّةُ لمعرفة الله، يواصلُ الأشعريّ التأكيدَ، لا علاقةَ لها بالعقل. وفكرةُ أنّ العقلَ يجعل أيَّ شيءٍ إلزاميًّا مبنيّةٌ على مبدأ[١٢] أنّ الخير والشرّ يقرّرهما حُكمُ العقل (لا الله [سبحانه]).

العقلُ، في أيّة حال، لا سلطانَ له على الأصول الخمسة...

وإذا ما كان الإيمانُ[١٣] مستلزَمًا بالعقل، فسيكون إلزاميًّا [١٣٨] حتّى قبل

١٠ ـ باستثناء مدرسة بُخارى من بين أتباع الماتُريدي. وسنُلمع إلى هذه المسألة عمّا قريب.

١١ ـ الصفحات ٣٤ ـ ٣٥.

١٢ ـ ذلك المبدأُ الخاصّ بالمعتزلة المميّز لهم.

١٣ ـ لاحظ أنّ كلمتي «الإيمان» و «المعرفة» تُستعملان على نحو متساوٍ في هذا المقطع؛ إنّهما مترادفتان.

إرسال الله الرّسولَ، ذلك لأنّ العقلَ متقدِّمٌ على إرسال الرّسل. وإذا ما كانت الزاميّةً قبْلَ مجيء الرُّسُل، فإنّ من يغفلون (عن معرفة الله) قبْلَ مجيء الرُّسُل سيستحقّون العقابَ الإلهي. لكنّ هذا الاستنتاجَ يكذّبه ما يقوله تعالى: «وما كنّا معذِّبينَ حتّى نبعثَ رسولًا» (الإسراء / ١٥). وإذا لم يعاقب الله أحدًا قبْلَ إرسال الرّسُل، فإنّ مقولةَ أنّ العقلَ يجعل «المعرفةَ» (= الإيمان) إلزاميّةً لا بدّ من أن تُنكر. بتعبير آخر، وجوبُ معرفة الله يأتي فقط من الشَّرْع.

إنّ الموقفَ الماتُريديّ مضادٌّ تمامًا لهذا الموقف الأشعريّ. الطبيعةُ الإلزاميّة لمعرفة الله قائمةٌ على العقل. ويعني ذلك أنّ الإنسانَ عليه أن يعرف الله بالعقل حتّى قبْلَ أن يوجد ثمّة وَحْيٌ. وفي النهاية، يكون العقلُ الكلمةَ المفتاحيّة الأكثر أهمّيّةً، هنا. وعلينا أن نبدأ بشَرْح تصوّر العقل عند الماتُريديّة. وما يأتي هو ما يقولُه المتكلِّمُ الحنفيُّ - الماتُريديّ، البياضيّ، في شأنه[١٤]:

العقلُ هو مبدأُ النفس القائمُ على نظرية المعرفة الذي يمكن النظرُ إليه من وجهتي نظَر مختلفتين، هما تحديدًا: ١ ـ توجُّهُه (أي ميلُه إلى إدراك موضوعاته)، و٢ ـ قوّتُه. وفي مظهره الأوّل، هو جوهرٌ تُدرَك به إدراكًا حسّيًّا الأشياءُ المحسوسةُ التي تكون حاضرةً حضورًا مباشرًا والأشياءُ التي لا تكون حاضرةً حضورًا مباشرًا، بفضل أداةٍ غير مباشرة كالبراهين والاستنتاج. وفي مظهره الثاني، هو نوعٌ من النُّور يبدأ عملُه عند أدنى مستوى للحواسّ، ثمّ بفَضْله يُقدَّم المدْرَكُ مُضاءً على نحوٍ واضح للعقل.

---

١٤ ـ في المرجع المشار إليه، الصفحات ٧٧ ـ ٧٨.

يقسمُ الفلاسفةُ العقلَ على أربعة أنواع: ١ ـ الهَيُولانيّ، و ٢ ـ بالمَلَكة، و ٣ ـ بالفِعْل، و ٤ ـ المستفاد. ويُراد بالأوّل حالةُ [١٣٩] النفس عندما تكون خاليةً فعليًّا من المعرفة برغم أنّ لديها قدرةً على معرفة الأشياء.

ويشير الثاني إلى حالة النفس عندما تكون الضروريّاتُ فقط حاضرةً فيها. ويشير الثالثُ إلى الحالة التي تمتلك فيها النفسُ بالقوّة قضايا نظريّةً أو نظريّات (أي معرفة الأشياء التي لا تكون واضحةً على نحوٍ مباشر بل تتطلّب عمليّةَ تفكيرٍ تأمّليّ قبْلَ أن تغدو ماثلةً للنفس). وفي هذه المرحلة يُفترض أن تكون النفسُ قاصِدةً فقط إلى إدراك هذه الأشياء. ويشير الرّابع إلى حالة النفس عندما لا تبقى النظريّاتُ في حال الوجود بالقوّة، بل تكون حاضرةً فعليًّا فيها. وهذا التقسيمُ الرّباعيّ للعقل من جانب الفلاسفة باطلٌ تمامًا. نظريّةُ العقل الصحيحةُ الوحيدة هي الآتية. لدى الإنسان منذ البداية الأولى إمكانيةٌ لتطوير العقل ومَيْلٌ إلى إدراك ما يمكن إدراكُهُ عقليًّا. هذه الإمكانيّةُ أو الاستعداد تُسمّى «العَقْلَ بالقوّة» أو «العَقْل الغريزيّ». ثمّ إنّ هذا العقلَ يتطوّر شيئًا فشيئًا بأَمْر الله إلى أن يبلغ الكمالَ. والعقلُ الذي يكتملُ على هذا النحو يُسمّى «العَقْلَ المُستفاد».

والآن نحن في وضع أفضل لفَهْم موقف الماتُريديّة في مسألة العلاقة الأساسيّة بين العقل والوحي، أو قُلْ: «العقل والشَّرْع»، في خصوص الإيمان كما يُفْهَم بمعنى «المعرفة». النصُّ الرّئيسُ أو المفتاحيّ تقدِّمه كلماتُ أبي حنيفة كما أسلمَها إلينا أبو يوسف: «لو لم يبعث الله تعالى رسولًا لوجبَ على الخَلْق معرفةُ الله تعالى بعقولهم».

وما يأتي هو تفسيرٌ لهذا النّصّ الرّئيس قدّمَه البياضيّ[١٥]. ويُعاد إنتاجُ نصّ أبي حنيفة الأصليّ هنا حاصرةً إيّاه ملاحظاتُ البياضيّ الشّارحةُ بين قوسين:

لو لم يبعث الله تعالى رسولًا (فمن سيُبيِّنُ لهم كلَّ ما يكون إلزاميًّا عليهم)، [١٤٠] لوجبَ على الخَلْق معرفةُ[١٦] الله تعالى (أي معرفةُ وجودِه في المرتبة الأولى، ثم معرفةُ كلِّ ما يترتّب عليها كوَحْدَته [تعالى] وعِلْمه وقدرته وكلامه وإرادته وأنّه الخالقُ للعالم)، بعقولهم (أي المستفادة، كما حُدِّد قبْلُ، التي هي عينُ الشّيء الذي يُفرَض على أساسه واجبُ التفكّر والاستنتاج إبّانَ مرحلة الامتحان)[١٧].

وإلى هذا قد نضيفُ بعضَ الملاحظات المهمّة المبنيّة على ما يكتبه البياضيّ وأبو عذبة في شأن نظريّة العقل عند الماتُريديّة.

١ ـ ليس العقلُ سوى آلةٍ في يد الإنسان يستطيع بها أن يعرف عن الله ما ينبغي عليه أن يعرفه. إنّه آلةُ المعرفة، ولنقل على نحو دقيق: لا يحتاج الإنسانُ إلى الشّرع من أجل هذا الغرض.

فهل موقفُ الماتُريديّة، إذًا، هو عينُ موقفِ المعتزلة المشهورين أيضًا بتخويل العقل بسُلطانٍ يفوق حتّى سلطانَ النّص المقدّس؟ هناك اختلافٌ دقيقٌ جدًّا لكنّه جوهريٌّ بين الاثنين، على الأقلّ من وجهة نظر الماتُريديّة. وفي الإشارة إلى هذه النقطة، يقدّم أبو

---

١٥ ـ نفسه، ص ٧٥.

١٦ ـ لاحظ أنّ «المعرفة» المتحدَّث عنها هي النّمط الماهِيَويّ للمعرفة كما شرحتُه قبْلُ في سياق عَقلانيّة أبي حنيفة. بتعبير آخر، هي معرفةٌ في شأن الله، أي معرفةُ أنّ الله موجودٌ، أنّه واحد، إلخ.

١٧ ـ انظر بعْدُ، الملاحظة الإضافيّة (٣).

عذبة، مؤلّف الرّوضة البهيّة، الشرحَ الآتي:[١٨]

الفرقُ بين الماتُريديّة وبين المعتزلة ، أهلكهم الله تعالى، أنّ المعتزلةَ يقولون: «العقلُ بذاتِه مستقِلٌّ بوجوب المعرفة». وعند الماتُريديّة العقلُ آلةٌ لوجوب المعرفة، والموجِبُ هو الله في الحقيقة لكن بواسطة العقل. [١٤١] يعني لا يوجِبُ الله تعالى شيئًا من الفرائض والواجبات بدون العقل، بل بشَرْط أن يكونَ العقلُ موجودًا كما أنّ الرّسولَ، صلّى الله عليه وسلّم، مُعرِّفٌ للواجِب، لا موجِبٌ. بل الموجِبُ هو اللهُ تعالى حقيقةً، لكن بواسطة الرّسولِ عليه السّلام. وهذا كالسِّراج، فإنّه نورٌ بسببه تُبصر العينُ عند النظر؛ لأنّ السِّراجَ يوجِبُ رؤيةَ الشيء. وعلى هذا يُحمل قولُ أبي حنيفة رضي الله عنه: «لو لم يبعث الله تعالى رسولًا لوجبَ على الخلق معرفةُ الله تعالى بعُقولهم». أي فالباء في «بعُقولهم» باءُ السّببيّة[١٩]، أي: معرفةُ الله تعالى واجبةٌ على الخَلْق بسبب عقولهم، والموجِبُ هو الله تعالى حقيقةً.

الاختلافُ وكذا التشابهُ التّامُّ بين المعتزلة و الماتُريديّة يوضحه الموقفُ الذي يتّخذه كلٌّ منهم من مسألة ما إذا كان الأطفالُ قبْلَ البُلُوغ، والنّاسُ الذين لم تصل إليهم رسالةٌ، مسؤولين عن عدم «المعرفة» والإيمان.

ويلاحِظُ أبو عذبة أنّ الاختلافَ بين الأشاعرة والماتُريديّة في هذا الشّأن أكبرُ من الاختلاف بين الماتُريديّة والمعتزلة. ويقول إنّ الماتُريديّة والمعتزلة يتّفقون في مسائل جوهرية كثيرة بسبب تأكيدهم المشترك لدور العقل.

---

١٨ ـ الصفحات ٣٦ ـ ٣٧.

١٩ ـ لنقل بدقّة، كان على أبي عذبة أن يقول «الآليّة» بدلًا من السّببيّة.

[١٤٢] هَبْ أنّ هناك إنسانًا وُلِد فوق قمّة جبلٍ عالٍ، شبّ هناك، ولم تكن لديه فرصةٌ (ليسمع عن الرّسول وتبعًا لذلك لم) يؤمن بالله. فإن مات في هذه الحال، فهل يعاقب (في الآخرة) لأنّه لم يؤمن؟

إجابةُ الأشاعرة هي: لا، لن يعاقب لأنّه في حياته كان شَرْطُ وجوب الإيمان بالله مفقودًا، وذلك الشّرطُ هو الوَحْي.

من الوجهة الأخرى، يؤكّد الماتُريديّة: نعم، سيُعاقَب لأنه وُجِد الشّرطُ الموجِب للإيمان، وذلك الشّرط هو العقلُ. ونحصل على الإجابة نفسها من المعتزلة[٢٠].

وإنّ مسألةَ إيمان الأولاد تُوضِح لنا كيف يتّفق الماتُريديّة والمعتزلةُ وكيف يختلفون على نحو دقيق جدًّا. ويمكن على الحقيقة اعتبارُها مثالًا موضِحًا لمعالجة مبدأ العقل لدى المدرستين، التي تعلّمناها توًّا من أبي عذبة. وههنا ما يقولُه في شأن هذه المسألة:

وثمرةُ الخلاف بين الماتُريديّة والمعتزلة تظهر في الصبيّ العاقل فإنّ المعتزلةَ قالوا: لا عُذْرَ لمن له عقلٌ، صغيرًا كان أو كبيرًا، فإنّه يجب عليه طلبُ الحقّ. فالصّبيّ العاقلُ يكلَّف بالإيمان لوجود العقل. فإذا ماتَ ولم يؤمن يُعذَّب. وعند الماتُريديّة لا يجب على الصّبيّ شيءٌ قبْلَ البلوغ؛ لعموم قوله صلّى الله عليه وسلّم: «رُفِعَ القلَمُ عن ثلاثة: عن الصّبيّ حتّى يبلغ.. الحديث». وعلى هذا أكثرُ المشائخ. وحينئذٍ يكون الصّبيّ معذورًا عندهم إذا مات

---

٢٠ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٣٩. ونصُ الأصل هكذا: «وثمرةُ الخِلافِ بين الأشاعرة والماتُريديّة تظهر في حق مَنْ لم تبلُغه الدّعوةُ أصلًا ونشأ على شاهق جَبَل، ولم يؤمنْ بالله تعالى، ومات. هل يُعذّب في ذلك أم لا؟ فعند الأشاعرة لا يُعذَّب لانتفاء شرط الوجوب، وهو السّماعُ من الشارع. وعند الماتُريديّة يُعذَّب؛ لوجود شرطِ الوجوب، وهو العقلُ. وكذا عند المعتزلة».

بدون التصديق. لكن قال أبو منصور الماتُريديّ في الصّبيّ العاقل إنّه تجب عليه معرفةُ الله تعالى. [١٤٣] وعلى هذا، لا فرقَ بين الماتُريديّة والمعتزلة من حيث الأحكام، بل من حيث إنّ العقلَ مستقِلٌّ بالوجوب عند المعتزلة، وعند الماتُريديّة لا يستقِلّ[٢١].

٢ ـ إنّ تشديد الماتُريديّة على العقل، في أيّة حال، لا ينبغي أن يُؤخذ بمعنى أنّ الشَّرْعَ في نظَر الماتُريديّة لا حاجةَ إليه متى امتلكنا العقل. ويلفت البياضيّ[٢٢] الانتباه إلى البنية الافتراضيّة لجملة أبي حنيفة (لو لم يبعث الله تعالى رسولًا...) فإنّ بنية الجملة تشير بوضوح إلى أنّ الوضعَ المضادّ تمامًا هو الواقعُ. أي إنّ إرسالَ الله [سبحانه] الرّسُلَ حقيقةٌ واقعة. فما مغزى إرسالِ الله الرّسلَ إذًا؟

العقلُ قادرٌ على إدراك موضوعاته فقط على نحو إجماليّ بطريقة فضفاضة وعامّة. يُرسَلُ الرّسلُ من أجل أن يحدِّدوا ويعيِّنوا ما أدركه العقلُ قبْلُ على نحو عامّ؛ يكشفون عن التفاصيل الدّقيقة له. وهكذا فإنّ وجوبَ «المعرفة» يُوضَع على أساسٍ أكثر صلابةً بإرسال الرُّسل.

٣ ـ المسألةُ المُثارة في (٢) هي على الحقيقة مسألةٌ في غاية الدّقة. ومن الوجهة التاريخيّة أسهمت إسهامًا عظيمًا في شقّ أتباع الماتُريديّ إلى مدرسة بُخارى ومدرسة سَمَرْقَنْد. وفي الجملة يمكن القولُ إنّ مدرسة سَمَرْقَنْد ظلّت أكثر التزامًا بعقلانيّة أبي حنيفة.

وفي شأن القضيّة التي تشغل أذهاننا الآن، اتّخذت مدرسةُ بُخارى عينَ موقف الأشاعرة. وكان لُبُّ مجاهدتهم: لا إلزامَ البتّةَ قبْلَ إرسال الله الرُّسُلَ وقبْلَ أن تصل

---

٢١ ـ نفسه، ص ٣٧.

٢٢ ـ في المصدر المشار إليه، ص ٧٧.

الدّعوةُ النبويّة إلى أسماع النّاس. وفي مثل هذه الحال، تبعًا لذلك، لا كُفْرَ حرامٌ ولا إيمانَ إلزاميٌّ. والنصُّ المؤيِّدُ الأكثر أهمّيةً عند الأشاعرة هي الآيةُ المستشهَد بها قبْلُ: «وما كُنّا معذِّبين حتّى نبعث [١٤٤] رسولًا» (الإسراء / ١٥). وتنكر هذه الآيةُ إنكارًا واضحًا حدوثَ العقاب الإلهيّ قبْل مجيء الشَّرْع.

ومهما يكن فإنّ متكلّمي مدرسة سَمَرْقَنْد لا يقبلون هذا التفسير للآية. ويزعمون أنّ المناقشةَ السّابقة قد تكون مشروعةً ضدّ الاعتزال، وليس ضدّ ماتُريديّة سَمَرْقَنْد. ذلك لأنّ «العذاب» المتحدَّث عنه هو أشدُّ العذاب، عذاب «الاستئصال». وتؤكِّد هذا الآيةُ التي تعقب مباشرةً الآيةَ المستشهَد بها توًّا: «وإذا أردْنا أن نُهلكَ قريةً أمرْنا مُترفيها ففسقوا فيها فحقّ عليها القولُ فدمّرناها تدميرًا» (الإسراء / ١٦).

وفي ضوء هذه الآية، لا يمكن الآيةَ السابقة أن تعني إلّا أنّ الله لا يعذّب العذابَ النهائيّ الأشدَّ المتمثّل في الاستئصال التامّ لأمّةٍ كاملة قبْلَ أن يبعث النُّذُرَ لأُناسها بوساطة رسول. وهكذا لا تنكر الآيةُ إمكانيةَ إرسال الله عقابًا أقلّ إلى الأفراد الذين أهملوا تنفيذَ ما هو واجبٌ (بالعقل) حتّى قبْلَ إرسالِ رسولٍ. وبتعبيرٍ آخر، نَفْيُ العذاب في الآية ١٥ («وما كنّا معذّبين...») ليس نفيًا لحدوث العذاب، بل يُراد لها أن تعني فقط أنّ أشدَّ نوعٍ من العذاب في مرحلة ما قَبْل الرّسول لا ينسجمُ وحكمتَه تعالى ورحمتَه. والخلاصةُ هي أنّ مَنْ لا «يعرف» ما يمكن أن يعرفه بعقله من دون مساعدة الشَّرْع يمكن حقًّا أن يعاقبه الله[٢٣].

وعلى نحو مماثل، تُفْهَم المقولةُ الآتية لأبي حنيفة (التي رواها أبو يوسف) على نحو

---

٢٣ ـ البياضي الصفحات ٧٩ ـ ٨٠. ويُستعمل تفسيرٌ مماثل للآية ١٦٥ من سورة النساء.

مختلف تمامًا لدى أهل بُخارى وأهل سَمَرْقَنْد: «ولا مغفرةَ لأحدٍ عدَمَ معرفته (ما عليه أن يعرفه) خالقَه بما يراه من خَلْق السّماوات والأرض وخَلْقِه هو والآخرين». وتؤكّد مدرسةُ بُخارى [١٤٥] أنّ هذا يغدو نافذًا فقط بعد مجيء الرّسول، بينما لا تقبل مدرسةُ سَمَرْقَنْد هذا الشّرطَ. ووفقًا للمدرسة الأخيرة، يكون التفسيرُ الصّحيحُ لهذه المقولة كما يأتي:

كلُّ إنسان عاقلٍ، عندما يرى خَلْق السّماء والأرض وخَلْقَ نفسه والآخرين، لا بدّ من أن يعرف وجودَ الخالق بعد المرور بعملية استدلال[٢٤]. وعبارةُ «بعد المرور بعملية (أو مرحلة) استدلال»[٢٥] تعبّر عن تصوّر ممثّل تمامًا للماتُريديّة. وهذا التصوّرُ أساسُه الآيةُ ٣٧ من سورة فاطر في القرآن التي تقول: «..أوَ لم نُعمِّرْكم مّا يتذكّرُ فيه من تَذكّرَ..؟»

الأداةُ «ما» (المترجَمةُ هنا بـ «Long enough» = مدّة كافيةً) تشيرُ إلى مرحلة التأمّل والاستدلال[٢٦].وهذا التعبيرُ المطلق يُستعمل لإظهار أنّه ليس هناك طولٌ ثابت تمامًا للزمان الذي سيكون مشتركًا بين الجميع. وإنّ طولَ الوقت يحدّده الله [تعالى] في كلّ حالةٍ ،لأنّ درجةَ العقل تختلف من إنسان إلى آخر[٢٧].

---

٢٤ ـ نفسه، الصفحات ٨٢ ـ ٨٣.

٢٥ ـ الأصلُ العربيّ للعبارة هو: «بعْدَ مضيّ مدّة الاستدلال».

٢٦ ـ المسألةُ هي أنّ الله يُظهر «آياتٍ» للإنسان، ويُفترَض أن ينظر إليها ويستنتج منها باستعمال عقله وجودَ الله. في شأن تفاصيل أكثر، انظر كتابي: «بين الله والإنسان في القرآن» [في الإنكليزية] الصفحات ١٤٢ وما بعد [المؤلّف]. وقد ترجمنا هذا الكتاب إلى العربية، وصدرت الترجمة عن دار الملتقى في حلب، عام ٢٠٠٦م، كما أسلفنا [المترجم].

٢٧ ـ البياضي، ص ٧٧.

وهكذا تهدف الآيةُ المستشهَد بها توًّا (فاطر / ٣٧) إلى إعلان توبيخ شديد للكافرين الذين أهملوا ممارسةَ النّظَر والاستدلال من أجل معرفة وجود الخالق عزّ وجلّ، واتّصافه بكلّ صفات الكمال. يوبّخ الكفّارُ توبيخًا شديدًا لأنّ الله [تعالى] أعطاهم مدّةً من الزمن كافيةً تمكّنهم من ممارسة الاستدلال بقوّة عقولهم(٢٨).

٤ ـ مثلما تُبيّنُ المناقشةُ السّابقة بجلاء، يكون أهمَّ «الواجبات» في الماتُريديّة واجبُ [١٤٦] النّظر والاستدلال ابتغاءَ الحصول على معرفة الله. هذا هو الأساسُ، والواجباتُ الباقيةُ معتمدةٌ عليه. وفي شأن هذه المسألة يقول البياضيّ ما يأتي:(٢٩)

في نظَر أبي حنيفة، كلُّ الواجباتِ الدّينيّة تعتمد على الواجب الأوّل، واجبِ معرفة الله بالاستدلال. ويتبنّى الموقفَ الذي يقول إنّ الواجبَ الأوّلَ والمطلق هو النّظَرُ إلى المخلوقات والاستنتاجُ منها وجودَ الواحد الذي خلَقَها.

هكذا يكون الواجبُ الأوّلُ على كلّ مُسْلِمٍ قادرٍ من الوجهة الشّرعيّة ذلك النوعَ من النّظَر والاستدلال الذي يهدي إلى «معرفةِ» الله، ومعرفةِ صفاته، ومعرفةِ أحديّته، ومعرفةِ عَدْله وحِكْمته. في المنزلة الثانية واجبُ النّظَرِ والاستدلال الذي يهدي إلى تعرّف إمكانيّة إرسالِ الله الرّسلَ وفَرْضِ الفُروض على عباده.

ثمّ، في المنزلةِ الثالثة ذلك النّوعُ من الاستدلال الذي يهدي إلى تأكيدِ حقيقة الرّسالةِ بدليل المعجزات (التي يُحدثها الرّسلُ)، وتأكيدِ المأمورات

---

٢٨ ـ نفسه، ص ٨٣.

٢٩ ـ نفسه، ص ٨٤.

والواجبات.

ثمّ، في المنزلةِ الرّابعةِ نوعُ الاستدلال الذي يهدي إلى المعرفة الواضحة للعقائد الرّئيسة في الشّريعة. وأخيرًا يأتي واجبُ أن يعملَ الإنسانُ وفقًا لما هو مطلوبٌ منه من جانب الشّريعة.

وبهذا يُعلن البياضيُّ أسبقيةَ «العَقْلِ» للشَّرْع. وطبيعيّ أيضًا لديه أنّ الشَّرْعَ ذو أهميّةٍ عظيمة، مثلما رأينا في (٢). لكنّ ما يريد أن يؤكّده هو أنّ الشَّرْعَ يمكن أن يكون فعّالًا ومؤثِّرًا فقط عندما يكون الإنسانُ قد اكتسب قبْلُ، باستعمال عقله، معرفةَ الله، والإيمانَ بالله، والاقتناعَ بحقّيّةِ النّبيّ والثقةِ المطلقة به. وبتعبير آخر، يعتمد الشَّرْعُ على العقل في أنّ الأوّلَ يحتاجُ من أجل فعاليّته إلى حقلٍ [١٤٧] مُعَدٍّ من قبْلُ من جانب الثاني[٣٠]. ويؤسِّس البياضيُّ هذه المقولةَ على كلمات أبي حنيفة التي أقدِّمُ لها هنا ترجمةً إنكليزيّة، واضعًا تعليقات البياضيّ بين قوسين[٣١].

لو حدثَ أنّ «معرفة» الله (أي معرفةَ وجوده الواجب، ووحدانيّته، وصفاته، سواءٌ تلك التي تتّصل بذاته تعالى وتلك التي تعبِّر عن أفعاله، وتشمل الثانيةُ إرسالَ الرّسلِ وخَلْقَ المعجزاتِ على يديه) نشأت عن (تعليم) الرّسول (بفعل الشّريعة التي أتى بها، وإذا اعتمد كلُّ شيءٍ عليه، بهذه الطّريقة)، فإنّ النّعمةَ الخاصّةَ الممنوحةَ للنّاس في «معرفة» الله ينبغي أن تُنسب إلى الرّسول، وليس إلى الله (أمّا على الحقيقة فهي نعمةٌ من الله، ومن الله وحْدَه، بخَلْقِه عقلًا في الإنسان ومن ثَمّ جَعْلِه الاستدلالَ ممكنًا له). والحقيقةُ هي أنّ الله تعالى يمنح

---

٣٠ ـ نفسه، ص ٩٩.

٣١ ـ نفسه، ص ١٠٢.

أوّلًا النّعمةَ إلى الرّسول في جَعْلِه يعرف ربّه (إمّا بجَعْل الاستدلال ممكنًا كما هي الحالُ مع إبراهيم، وإمّا بتعليمه بالإلهام وبنظَرٍ خاصّ كما هي الحالُ مع بعض الرّسل). وهكذا فإنّ النّعمةَ أو الفضل في هذه الحال يأتي فقط من الله (الله وحْده، حتّى حين يُفعل بوساطة الرّسل). النّعمةُ تُعطى للناس بجَعْل الله إيّاهم يفهمون (بمنحهم العقْلَ وجَعْلِ الاستدلال ممكنًا) أنّ عليهم أن يقبلوا (الحقيقةَ التي يأتي بها) الرسولُ.

٥ - تبقى هناك نقطتانِ صغيرتان يمكن ذِكْرُهما في هذا السّياق الخاصّ. الأولى بسيطةٌ تمامًا. وتتعلّق بطبيعة وجوب «المعرفة» أو درجته. وعند البياضيّ، أنّ «نوعَ معرفة (الله) المبنيَّ على استدلالٍ عامّ واسع[٣٢]، والذي يرفع الإنسانَ الذي يفكّر ويستدلُّ فوق المستوى الأدنى للتسليم الأعمى للمرجع أو المقلّد، هو واجبٌ مفروضٌ على [١٤٨] كلّ مُسْلم. هو، بتعبير آخر، فَرْضُ عَيْنٍ، لا فَرْضُ كفاية[٣٣].

المسألةُ الثانية تتعلّق بالطّريقة التي يفضي فيها الاستدلالُ إلى «المعرفة». كيف يُنتج استدلالٌ صحيح «معرفةً» صحيحة؟ عن هذا السّؤال يجيب المعتزلةُ: بـ«التّوليد». إجابةُ الفلاسفة مختلفةٌ عن هذا. يقولون: ذلك يكون بـ«الإيجاب» أو الضرورة المنطقية.

وخلافًا لهاتين الإجابتين النموذجيّتين، يؤكّد الماتُريديّة أنّ حصولَ «المعرفة» بعد عمليّة استدلالٍ صحيح راجعٌ إلى «عادةٍ إلهيّة». الارتباطُ بين «المعرفة» و الاستدلالِ هو أساسًا مسألةُ عادةٍ يُحدثها الله؛ ليس ارتباطًا منطقيًّا ولا مسألةَ إنتاجٍ طبيعيّ[٣٤].

---

٣٢ ـ كما لُوحظ في السّابق، المعرفةُ الدّقيقة للحقائق الواضحة لا يمكن الحصولُ عليها باستعمال العقل وحْدَه؛ لا يعطيها إلا رسولٌ مرسَل.

٣٣ـ البياضيّ، ص ٧٦.

٣٤ ـ نفسه، ص ٨٤.

٣ ـ الإيمانُ بالتقليد

أوضح الكلامُ السّابق أنّ كلًّا من المعتزلة والماتُريديّة أكّد تأكيدًا قويًّا أهميّةَ التفكيرِ المنطقيّ أو الاستدلالِ عند الإنسان. فإذا كان الإيمانُ، كما يزعمون، يُختصَر جوهريًّا بـ «المعرفة»، وإذا كان النّوعُ الصّحيحُ من المعرفة نوعًا مبنيًّا على البرهان المنطقيّ، يكون واضحًا أنّ الإيمانَ الحقّ لا بدّ من أن يكون إيمانًا قائمًا على الاستدلال.

وهذا الفهمُ للإيمان كان مصحوبًا منذ البداية الأولى بنتيجة خطيرة جدًّا. لأنّه لا بدّ من أن يُسأل عن قيمة إيمانٍ مبنيّ فقط على تقليد الآخرين (الإيمان بالتّقليد) بدلًا من الاستدلال والبرهان المنطقيّ. كانت المسألةُ في غاية الأهمية لدى الأمّة ذلك لأنّ الأغلبية العظمى من المسلمين، أي عامّة النّاس، الذين لم تكن لديهم خبرةٌ البتّة في الاستدلال وفنّ الجَدَل، لن يستحقّوا وفقًا لهذا الزّعم أهليّةَ المؤمن. المقولةُ في هذه الصّورة الأخيرة [١٤٩] معروفةٌ بـ «القول بكُفْر العامّة»، أي المقولة التي تكفّر عامّةَ النّاس. وهذه الفَرْضيّةُ، إلى جانب كونها باطلةً تمامًا لدى الفطرة السّليمة، كان مُرَجَّحًا أن تُفضي إلى الاستنتاجِ الذي ظلّ مُدْهشًا المتمثّلِ في أنّ المتكلِّمَ المحترف فقط (الجَدَليّ) يمكن أن يكون مؤمنًا صحيحًا، لأنّه كان الشخصَ الوحيد الذي استطاع أن يبني إيمانه على برهانٍ منطقيّ متماسك. وكان هذا في المقام الأوّل طبعًا مجرَّدَ مسألةِ معنىً ضمنيّ. لكنّ المعنى الضّمنيّ كان موجودًا، وكان الخطرُ محسوسًا به.

وخلافًا لتوقّعنا، لم يمضِ الماتُريديّةُ برغم تأكيدهم الكبير أهميّةَ الاستدلال إلى حدّ المحافظة على مقولة «كُفْر العامّة». فلم يرفضوا «الإيمانَ بالتّقليد» من حيث هو عديمُ القيمة أو خاطئ. ومن الغريب تمامًا، أنّ الأشعريَّ والأشاعرةَ هم الذين وُجّه إليهم

اللّومُ عمومًا بسبب تأييدهم فكرةَ «كُفْر العامّة».

وكثيرًا ما تُنسب هذه المقولةُ إلى المعتزلة وتُسمّى مقولةَ المعتزلة. لكنَّ هذا ليس صحيحًا تمامًا. فالمعتزلةُ، ولنبدأ بهم، تبنّوا موقفَ «المنزلة بين المنزلتين»، مثلما رأينا قبْلُ، في مسألة التّكفير. وسيعني هذا ضمنًا أنّه حتّى في حال رَفْضِ الإيمان بالتّقليد رفضًا تامًّا، يكون الإنسانُ الذي آمنَ بالتّقليد فاسقًا، وليس كافرًا ولا مؤمنًا. يضاف إلى هذا، ابتغاءَ الدّقّة التّامّة، أنّه لم يكن كلُّ رؤساء المعتزلة موافقين على فكرة أنّ «المعرفةَ» الصّحيحة لا يمكن الظّفرُ بها إلّا بالاستدلال. فقد أكّد بعضُهم أنّ «معرفة» الله، وكُتُبِه ورُسُلِه، كانت شيئًا مُكتسَبًا بالنّظَر والاستدلال. وفي نظَر هؤلاء القوم، سيكون الشخصُ الذي أهملَ استعمالَ الاستدلال فاسقًا[٣٥]، طبعًا. لكنّه عند فريق آخر من المعتزلة، لم تكن «المعرفةُ» [١٥٠] اكتسابًا، بل كانت شيئًا فِطْريًّا وضروريًّا، شيئًا لم يستلزم عمليّةَ تفكيرٍ منطقيّ[٣٦].

ولم يرفض بعضُهم رفضًا تامًّا الإيمانَ المبنيَّ على التّقليد. ولا نصيرَ عظيمًا للاعتزال أدنى منزلةً من الجاحظ مثلًا، الذي قال وفقًا للشّهرستانيّ: «ومَن انتحلَ دينَ الإسلام

---

٣٥ ـ نجد الشّيعيّ ـ المعتزليّ ابنَ أبي الحديد (تـ ١٢٥٧ م) في شَرْحِه «نهج البلاغة» (شَرْح نهج البلاغة، بيروت، ١٩٥٧ م، الجزء ١، ص ٣٤) وهو يشرح القولَ المأثور المنسوب إلى عليّ: «أوّل الدّين معرفتُه»، يقول ما يأتي: «إنّما قال عليه السّلام: «أوّلُ الدّين معرفتُه»؛ لأنّ التقليدَ باطلٌ، وأوّل الواجباتِ الدّينيّة المعرفةُ. ويمكن أن يقولَ قائلٌ: ألستمْ تقولونَ في علم الكلام: أوّل الواجباتِ النّظرُ في طريق معرفةِ الله تعالى، وتارةً تقولونَ: القَصْدُ إلى النظر؛ فهل يمكن الجمع بين هذا وبين كلامه عليه السّلام؟ وجوابُه أنّ النّظرَ والقَصْدَ إلى النّظر إنّما وجبا بالعَرَض، لا بالذّات ؛ لأنهما وُصْلةٌ إلى المعرفة، والمعرفةُ هي المقصودةُ بالوجوب. وأميرُ المؤمنين، عليه السّلام، أراد: أوّل واجبٍ مقصود بذاته من الدّين معرفة الباري سبحانه. فلا تناقضَ بين كلامه وبين آراء المتكلّمين

٣٦ ـ البغداديّ، أصول الدّين، ص ٢٥٥.

فإن اعتقدَ أنّ الله تعالى ليس بجسمٍ ولا صورةٍ، ولا يُرى بالأبصار، وهو عَدْلٌ لا يجور، ولا يريد المعاصي، وبَعْدَ الاعتقاد والتّبيين أقرَّ بذلك كلّه، فهو مسلمٌ حقًّا... وإن لم ينظر في شيء من ذلك، واعتقدَ أنّ الله ربُّه، وأنّ محمّدًا رسولُ الله، فهو مؤمنٌ لا لومَ عليه، ولا تكليفَ عليه غير ذلك»(٣٧).

لكنّ نسبةَ رَفْضِ «الإيمان بالتّقليد» إلى الأشعريّ وأتباعه تثير مسألةً خطيرةً ودقيقةً جدًّا. والمسألةُ التي تحتاج إلى حلّ هي ما إذا كان الأشعريُّ نفسُه يؤيّد مِثْلَ هذه الفكرةَ أو لا.

الأشعريُّ نفسُه، كما يقول فنسنك، «لم يشارك مشاركةً تامّة في فكرة المعتزلة». لكنّه شارك فيها إلى حدّ كبير، لأنّه وفقًا للبغداديّ قال: «مَنْ يؤمن بالحقيقة تقليدًا ليس مشركًا ولا كافرًا». هل مِثْلُ هذا الشّخص مؤمنٌ؟ ـ عن هذا السّؤال الحاسم أجاب الأشعريُّ: «لا أُسمّيه مؤمنًا من دون شَرْط»(٣٨). وستُقدَّم بعضُ تفاصيل أُخَر في الفصل الآتي [١٥١] في شأن تصوّر الأشعريّ للإيمان. وفي الوقت الرّاهن نحن أكثر اهتمامًا بمعرفة ما قاله منتقدو الأشاعرة من المسلمين في شأن هذه المسألة. ونجد الأشاعرةَ يهاجَمون بقوّة بسبب زَعْم «كُفْر العامّة».

أوّلًا، دَعْنا ندرس مناقشةً ماتُريديّةً نموذجيّةً مضادّة للأشاعرة. يحاول المفسِّرُ الماتُريديّ لـ «الفِقْه الأكبر» الجزء ١، أيًّا كان(٣٩)، أن يجمع بين عدمِ رَفْض الإيمان بالتقليد والاعترافِ بأرجحيّة الاستدلال. وتُقدَّم نقطةُ بدء المناقشة بمقولة أبي حنيفة

---

٣٧ ـ الشّهرستانيّ، المِلل، ١، ص ١٠١.

٣٨ ـ في المرجع المشار إليه، ص ١٣٧.

٣٩ ـ مثلما أسلفتُ، يُنسَب الشّرحُ إلى أبي منصور الماتُريديّ نفسه.

التي كثيرًا ما استُشهِد بها في تأييد زَعْم أنّ «العَمَلَ» لا يُعدّ مكوِّنًا أساسيًّا من مكوّنات الإيمان: هَبْ أنّ شخصًا يعيش في أقصى بلاد التُّرك. وهو يعترف بالإسلام بالمعنى الواسع العامّ. لكنّه لا يعرف أيَّ شيء عن واجبات الدّين، وأجزاء العقيدة، وعن الكتاب (لأنّه لم يصل إلى هذه الأشياء)، ولا يعترف بأيّ منها (لأنّه لا يفهمها بعقله). لكنّه يعترف بالله وبالإيمان (في صورته الأوليّة تمامًا). مِثْلُ هذا الإنسان مؤمنٌ (يُثاب على إيمانه، ويُغفر له إهمالُه «العَمَلَ»)[٤٠] هذا الزّعمُ يفسِّره شارحُ «الفقه الأكبر»، الجزء الأوّل، على النحو الآتي[٤١]:

يعني الزّعمُ ضمنًا أنّ الإيمانَ بالتّقليد مقبولٌ، حتّى لو أنّ هذا النّوعَ من الإيمان لم يصل إلى (الصّورة الأسمى) للإسلام. وهذا عكسُ موقف المعتزلة و الأشاعرة، الذين لا يقبلون الإيمانَ بالتّقليد ويزعمون أنّ العامّة كافرون. وزَعْمُ «كُفْر العامّة» هذا لا يمكن قبولُهُ لأنّه يُبطل حكمةَ الله تعالى في إرساله الرُّسُلَ والأنبياء. فمن اؤتُمِنوا على الرّسالة والنّبوّة أُمِروا قبْلَ كلّ شيء بأن يعرضوا الإسلامَ [١٥٢] على غير المؤمنين. وهكذا فإنّه إن كان الإسلامُ المحصولُ عليه بالعَرْضِ (من جهة أحد الرُّسُل) والقبولِ التّسليميّ أو القائم على التّقليد (من جهة الأمّة) ليسا صحيحَيْن، فإنّ الحكمةَ الإلهيّة في إرسال الرّسل ستكون ضائعةً تمامًا. ومهما يكن (فإنّ هذا لا يعني أنّ النّوعين من الإيمان لهما القيمةُ نفسُها تمامًا)؛ فإنّ مرتبةَ «الاستدلال» تفوقُ ألفَ مرّة مرتبةَ «التّقليد». وكلّما استعملَ الإنسانُ الاستدلالَ والاستنتاج أُضيءَ

---

٤٠ ـ يُقدَّم كلامُ أبي حنيفة هنا مثلما أورده البياضيّ (في المرجع المشار إليه، الصفحات ٧٤ – ٧٥).والملاحظاتُ الشارحة الموضوعة بين قوسين هي للبياضيّ.

٤١ ـ ص ٨.

إيمانُه. وإنّ الحديثَ الشّهير حول إيمان أبي بكر ينبغي أن يُفْهَم بهذا المعنى. والنّبيُّ في هذا الحديث يبيِّن أنّه لو وُزِن إيمانُ أبي بكر بإيمان النّاس جميعًا لرَجَح إيمانُ أبي بكر. وإيمانُ أبي بكر يرجَحُ بسبب ضيائه السّاطع. الاختلافُ لا ينبغي أن يُفْهَم (كما يُفْهَم عادةً) بمنطق «الزيادة والنقصان» (أي صفة الكثرة والقلّة في الإيمان)[٤٢].

إنّ تصوّر الإيمان بلُغة «النّور» يزوِّد الغزاليَّ أيضًا بأساسٍ يَبني عليه في انتقاد فَرْضيّة «كُفْر العامّة»[٤٣]. وفي علم الكلام التعليميّ، الغزاليّ أشعريٌّ لكنّه يشنّ حملةً قويّةً على هذه الفَرْضيّة، من دون أن ينسبها في أية حال إلى المذهب الأشعريّ[٤٤]. ينسبها على نحو غامض تمامًا إلى «طائفة من المتكلّمين»، قاصدًا على نحو واضح المعتزلةَ. [١٥٣] ويقول إنّ هؤلاء المتكلّمين كفّروا عوامَّ المسلمين، وزعموا أنّ مَنْ لا يعرفُ الكلامَ معرفتَهم، ولم يعرف العقائدَ الشّرعيّة بأدلّتهم التي حرّروها فهو كافر.

ويذهب الغزاليّ إلى القول إنّ هؤلاء ضيّقوا رحمةَ الله الواسعة على عباده أوّلًا، وجعلوا الجنّةَ وقفًا على شرذمةٍ يسيرة من المتكلّمين.

---

٤٢ ـ هذا موجّه ضدّ نظريّة الإيمان عند المرجئة. وتصوّرُ الإيمانِ بلُغة«النّور» و«الإشراق»، وهو في النهاية ذو أصل صوفيّ، مميِّزٌ للماتُريديّة. وسنعود إلى هذه النقطة في القسم الآتي.

٤٣ ـ فيصلُ التفرقة، الصفحات ٢٠٢ ـ ٢٠٤.

٤٤ ـ بل إنّ هناك مَنْ ينكر تمامًا أنّ الأشعريّ زعم شيئًا كهذا. فأبو عذبة مثلًا في كتابه «الرّوضة البهيّة» (ص ٢٣) يورد زعْم أبي القاسم القشيري أنّ «تكفير العوامّ» هو اختراعٌ دسّه الكرّاميّةُ على الأشعريّ. يقول أبو عذبة (ص ٢٢): لا يمكن إنكارُ أنّ الأشعريّ جعَلَ «الاستدلالَ» شرطًا للإيمان الصحيح. لكنّ هذا لم يكن سوى نوعٍ سهل ودارج من الاستدلال مُثّل له بكلام أعرابيّ في الحديث الذي يقول إنّ عظمة السّماء والأرض تُثبت وجودَ الواحد الذي خلقها، تمامًا مثل البعرة التي تدلّ على البعير الذي مرّ بالمكان. ويقول أبو عذبة إنّ هذا النمط من الاستدلال مختلفٌ تمامًا عن الاستدلال المنطقيّ الذي طلبه المعتزلة.

ويمضي الغزاليّ إلى الإشارة إلى أنّ علم الكلام المدرسيّ لا علاقة له تقريبًا بولادة الإيمان في عقل الإنسان. ومن ظنّ أنّ مَدْرَكَ الإيمان الكلامُ والأدلّةُ المجرّدة والتّقسيمات المرتّبة فقد أبدعَ حقّ الإبداع.

بل الإيمانُ نورٌ يقذفه الله في قلوب عبيده عطيّةً وهديّةً من عنده، تارةً ببيّنةٍ من الباطن لا يمكنه التعبيرُ عنها، وتارةً بسبب رؤيا في المنام، وتارةً بمشاهدة حال رجلٍ متديّن وسِراية نوره إليه عند صحبته ومجالسته، وتارةً بقرينة حالٍ. فقد جاء أعرابيٌّ إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم جاحدًا به مُنْكِرًا، فلمّا وقع بصرُه على طَلْعته البهيّة زادها الله شرفًا وكرامةً فرآها يتلألأُ منها أنوارُ النبوّة قال: والله، ما هذا بوجه كذّاب. وسأله أن يعرض عليه الإسلامَ فأسلم(٤٥).

ويواصل الغزاليّ القولَ إنّ بسطاء المؤمنين من هذا النّوع كانوا إذا نطقوا بكلمة الشهادة عُلِّموا الصّلاةَ والزكاةَ ورُدّوا إلى صناعتهم من رعاية الغنم وغيرها. [١٥٤] نعم، لستُ أُنكرُ أنّه يجوز أن يكون ذِكْرُ أدلّة المتكلّمين أحدَ أسباب الإيمان في حقِّ بعض النّاس، ولكن ليس ذلك بمقصور عليه، وهو أيضًا نادرٌ. بل الأنفعُ الكلامُ الجاري في مَعْرِض الوعظ كما يشتمل عليه القرآن. فأمّا الكلامُ المحرَّرُ على رسم المتكلّمين فإنّهُ يُشعِر نفوسَ المستمعين بأنّ فيه صَنْعة جَدَل ليعجز عنه العامّيّ، لا لكونه حقًّا في نفسه. وربّما يكون ذلك سببًا لرسوخ العناد في قلبه.

ومن هذه الملاحظات يستخلص الغزاليّ الخلاصةَ الآتية ذات الأهميّة البالغة

---

٤٥ ـ في المرجع المستشهد به، ص ٢٦٢.

لكونها صياغةً مختصرةً لنظريّة الإيمان عند الغزاليّ[٤٦].

والحقُّ الصّريحُ أنّ كلّ من اعتقدَ ما جاء به الرّسولُ عليه الصّلاةُ والسّلام واشتمل عليه القرآنُ اعتقادًا جَزْمًا فهو مؤمنٌ وإن لم يعرف أدلّته. بل الإيمانُ المستفادُ من الدليل الكلاميّ ضعيفٌ جدًّا مُشْرِفٌ على الزوال بكلّ شبهة.

بل الإيمانُ الرّاسخُ إيمانُ العوامّ الحاصِلُ في قلوبهم في الصِّبا بتواتر السّماع، أو الحاصلُ بعد البلوغ بقرائن أحوالٍ لا يمكن التعبيرُ عنها.

وتمامُ تأكّده بلزوم العبادة والذِّكر؛ فإنّ مَنْ تمادت به العبادةُ إلى حقيقة التقوى وتطهير الباطن عن كدورات الدّنيا وملازمة ذِكْر الله تعالى دائمًا، تجلّت له أنوارُ المعرفة[٤٧] [١٥٥] وصارت الأمورُ التي كان قد أخذَها تقليدًا عنده كالمعاينة والمشاهدة. وتلك حقيقةُ المعرفة التي لا تحصل إلّا بعد انحلال عقدة اعتقادات وانشراح الصّدر[٤٨] بنور الله تعالى.

وأكثرُ تنظيرًا وتطرّفًا من انتقاد الغزاليّ انتقادُ ابن حزم، الذي يعزو فَرْضيّةَ «كُفْر العامّة» إلى محمّد بن جرير الطبريّ والأشاعرة جميعًا باستثناء السَّمناني[٤٩].

وصياغتُه للمسألة هي هذه: هل يكون مؤمنًا مَن اعتقد الإسلامَ دون استدلالٍ أو لا يكون مؤمنًا مسلمًا إلّا من استدلّ؟ ـ وفقًا لابن حزم، يقول الطبريّ إنّه «إذا بلغ

---

٤٦ ـ نفسه، ص ٢٠٤.

٤٧ ـ لاحظ أنّ الغزاليّ هنا يستعملُ كلمةَ «معرفة» بالمعنى الصوفيّ المتمثّل في معرفةٍ مباشرة أكثر حميميّةً، مختلفة تمامًا عن العمل العاديّ للعقل.

٤٨ ـ انشراح الصّدر، إشارةٌ إلى الآية ١٢٥ من سورة الأنعام.

٤٩ ـ الفِصَل، ٥، ص ٣٥.

الغلامُ أو الجاريةُ سبعَ سنين وجب تعليمُهما وتدريبهما على الاستدلال؛ لأنّ من بلغ الاحتلامَ أو الإشعار من الرّجال والنساء، أو بلغ المحيضَ من النساء، ولم يعرف الله عزّ وجلّ بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال، فهو كافرٌ، حلالُ الدّمِ والمال». وهذا طبعًا هو الجانبُ المعاكس من فكرة أنّ الإيمان المبنيَّ على التّقليد لا قيمة له ولا مشروعية.

يقدّم ابنُ حَزْم النّقاطَ الرّئيسة للمناقشة المضادّة للتقليد ثمّ يدحضها واحدةً إثر الأخرى(٥٠).

١ - كونُ التّقليد مذمومًا معروفٌ من القرآن نفسه (البقرة / ١٦٥؛ الأحزاب / ٦٧؛ الزخرف / ٢٢، إلخ) وفيه يَذمّ الله ذمًّا شديدًا أولئك «الذين يتّبعون على نحو أعمى خطوات آبائهم وأجدادهم أو رؤسائهم في الدّين». وإذا كان التّقليدُ هكذا سيّئًا، فعلينا أن نستنتج أنّ الاستدلالَ هو الطريقةُ الصحيحة الوحيدة، لأنّ نقيض التّقليد هو الاستدلالُ لا واسطةَ بينهما.

٢ - كلّ ما لم يكن يصحّ بدليل فهو دعوى، ولا فرقَ بين الصّادق والكاذب بنفس قولهما، لكن بالدّليل. فمن لا برهانَ له [١٥٦] فليس صادقًا في قوله. ولذلك لا يمكن شيئًا كهذا أن يُحْدِث إيمانًا في قلوب النّاس.

٣ - ما لم يكن عِلْمًا فهو شكٌّ وظنّ. والعِلْمُ هو اعتقادُ الشيء على ما هو به عن ضرورةٍ و استدلال. والدّياناتُ لا يُعرف صحّةُ الصحيحِ منها من بُطلان الباطل منها بالحواسّ أصلًا. فصحَّ أنّه لا يُعْلَم ذلك إلّا من طريق الاستدلال، فإذا لم يكن

---

٥٠ ـ نفسه، الصفحات ٣٥ ـ ٤٠.

الاستدلالُ فليس المرءُ عالِمًا بها لم يستدلّ عليه، وإذا لم يكن عالمًا فهو شاكٌّ ظانٌّ.

٤ - ذكروا قولَ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في مُساءلة الملَكِ [الميتَ] في القبر: «ما تقولُ في هذا الرّجل [أيّ النّبيّ محمّد]؟» فأمّا المؤمنُ أو الموقِنُ فإنّه يقول: «هو محمّدٌ رسولُ الله». قال [النّبيُّ عليه الصّلاة والسّلام]: وأمّا المنافقُ أو المرتابُ فإنّه يقول: لا أدري، سمعتُ النّاسَ يقولون شيئًا فقلتُه.

وفي مواجهة هذه المسائل الأربع التي أثارتها المدرسةُ المضادّة للتقليد، يناقش ابنُ حزم على النحو الآتي:

١ - أنّ الثّنائيّة الأساسيّة التي تستند إليها مسألتُهم الأولى، أي ثنائيّة التّقليد والاستدلال التي لا تسمح بعنصر ثالث بينهما، ليست سوى سفسطة. وهي سفسطةٌ لأنّ كلمة «تقليد» في هذه المناقشة مستعمَلةٌ على نحو غير دقيق، مُبعدَةً عن مكانها اعتباطيًّا وتزييفًا.

وإنّما التّقليدُ أَخْذُ المرءِ قولَ مَنْ دونَ رسولِ الله صلّى الله عليه وسلّم، ممّن لم يأمرْنا اللهُ عزَّ وجلَّ باتّباعه قطُّ، ولا بأَخْذِ قوله، بل حرّمَ علينا ذلك ونهانا عنه... وأنّ [١٥٧] امرأً لو اتّبع أحَدًا دون رسولِ الله صلّى الله عليه وسلّم في قولٍ قاله لأنّ فلانًا قاله فقط، واعتقد أنّه لو لم يقلْ ذلك الفلانُ ذلك القولَ لم يقلْ به هو أيضًا، فإنّ فاعلَ هذا القولِ مقلّدٌ مخطئ عاصٍ للهِ تعالى ولرسوله، ظالمٌ آثم، سواءٌ كان قد وافق قولُه ذلك الحقَّ الذي قاله الله ورسولُه أو خالفَه. وإنّما فَسَقَ لأنّه اتّبع مَنْ لم يؤمَر باتّباعه، وفعَلَ غيرَ ما أمره الله عزّ وجلَّ أن يفعله[٥١].

---

٥١ ـ نفسه، الصفحات ٣٦ ـ ٣٧.

وإنّه بهذا المعنى يقرِّع القرآنُ مَنْ «يتّبعون اتباعًا أعمى رأيَ أسلافهم». واتّباعُ رسولِ الله مختلفٌ تمامًا عن هذا في طبيعته. ولنقلْ بدقّة: ليس هو تقليدًا أبدًا.

وأمّا أَخْذُ المرءِ قولَ رسولِ الله صلّى الله عليه وسلّم، الذي افترضَ علينا طاعتَه وألزمَنا اتّباعَه وتصديقه وحذّرنا من مخالفة أمره، وتوعّدنا على ذلك أشدّ الوَعيد فليس تقليدًا، وما سمّاه أحدٌ قطّ من أهل الحقّ تقليدًا، بل هو إيمانٌ وتصديقٌ واتّباعٌ للحقّ وطاعةٌ للهِ عزّ وجلّ وأداءٌ للمفترَض[٥٢].

٢ - المسألةُ الثانيةُ هو زَعْمُ أنّ البرهان المنطقيّ هو المعيارُ الوحيد للصّدق والزّيف وأنّه، تبعًا لذلك، لا يمكن أن يوجد إيمانٌ صحيح من دون برهان.

ويقول ابنُ حَزْم إنّ هذا مثالٌ جيّد لخطأ تحويل حالة خاصّةٍ إلى شيء ذي مشروعيّة عامّة وشاملة. ويُوضِح هذا بتقسيم النّاس، على الجملة، على صنفين:

فمَنْ كان من النّاس تُنازعُه نفسُه إلى البرهان، ولا تستقرّ نفسُه إلى تصديق ما جاء به رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم [١٥٨] حتّى يسمع الدّلائلَ، فهذا فُرِض عليه طلَبُ الدّلائل، إلّا أنّه إن مات شاكًّا أو جاحدًا قبْلَ أن يسمع من البرهان ما يُثلج صدرَه فقد مات كافرًا، وهو مخلَّدٌ في النّار بمنزلة مَنْ لم يؤمن ممّن شاهد رسولَ الله صلّى الله عليه وسلّم... وإنّما أوجبْنا على مَنْ هذه صفتُه طلَبَ البرهانِ؛ لأنّ فَرْضًا عليه طلَبُ ما فيه نجاتُه من الكُفر. فهؤلاء قِسْمٌ، وهم الأقلّ من النّاس.

والقسمُ الثاني مَن استقرّت نفسُه إلى تصديق ما جاء به رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم وسكن قلبُه إلى الإيمان، ولم تنازعه نفسُه إلى طلب دليل

---

٥٢ ـ نفسه، ص ٣٦.

توفيقًا من الله عزّ وجلّ له وتيسيرًا لما خَلق له من الخير والحُسْنى. فهؤلاء لا يحتاجون إلى برهانٍ ولا إلى تكلّف استدلال، وهؤلاء هم جمهورُ النّاسِ من العامّة، والنّساء، والتجّار، والصّنّاع، والأَكَرة [الحرّاثين]، والعُبّاد، وأصحاب الأئمة الذين يذمّون الكلامَ والجَدَلَ والمِراء في الدّين. قال أبو محمد: وقد سمّى اللهُ عزّ وجلّ (الحجرات / ٧ ـ ٨) «راشدين» القومَ الذين زيّنَ الإيمانَ في قلوبهم وحبّبه إليهم، وكرّه إليهم الكُفْرَ والمعاصي فضلًا منه ونعمةً. وهذا هو خَلْقُ الله تعالى للإيمان في قلوبهم ابتداءً، وعلى ألسنتهم، ولم يذكر الله تعالى في ذلك استدلالًا أصلًا.. وليس هؤلاءِ مقلّدين لآبائهم ولا لكبرائهم»[٥٣].

٣ - حَدُّ «العِلْم» لدى المناهضين للتقليد خاطئٌ تمامًا. فهم يعرِّفون «العِلْم» بأنّه اعتقادُ الشيء على ما هو عليه عن ضرورة أو استدلال. ويعتقد ابنُ حزم أنّ الشّطرَ الأخير من هذا التعريف، عبارة «عن ضرورة واستدلال»، زيادةٌ [١٥٩] فاسدةٌ، لا يوافقهم عليها، ولا جاء بصحّتها، قرآنٌ، ولا سُنّةٌ، ولا إجماعٌ، ولا لغةٌ، ولا طبيعةٌ، ولا عقل سليم:

وحَدُّ «العِلْم» على الحقيقة أنّه اعتقادُ الشّيء على ما هو به فقط، فكلُّ من اعتقدَ شيئًا ما على ما هو به ولم يخالجْه شكٌّ فيه فهو عالِمٌ به، سواءٌ كان عن ضرورةِ حِسّ، أو عن بديهة عقل، أو عن برهان استدلال، أو عن تيسير الله عزّ وجلّ له وخَلْقِه لذلك المعتقَد في قلبه[٥٤].

٤ - أمّا حديثُ مُساءلة الملَك النّاسَ في القبور، فإنّ ابنَ حَزْم يؤكّد أنّه بدلًا من أن

---

٥٣ ـ نفسه، ص ٣٨.

٥٤ ـ نفسه، ص ٤٠.

يكون حجّةً للمضادّين للتقليد، يكون حجّةً عليهم. فإنّ مَنْ يجيب عن سؤال الملَك بالقول: «هو محمّدٌ، رسولُ الله» يسمَّى في هذا الحديث «مؤمنًا». لا يسمّيه النّبيُّ «مستدِلًّا». ويعني هذا أنّ المؤمن، مهما كان أصلُ إيمانه ومصدرُه، واثقٌ من النجاة. ويمضي ابنُ حَزْم إلى القول إنّه علينا أن نلاحظ أكثرَ من ذلك أنّ النّبيَّ لم يسمّ المنافقَ أو المرتابَ «غيرَ المستدِلّ». وإنّ إجابةَ الإنسان الذي من هذا القبيل، وهي «سمعتُ النّاسَ يقولون شيئًا فقلتُه»، مميِّزةٌ تمامًا للتّقليد بالمعنى الدقيق للكلمة كما شُرحت في الفقرة (١). وبتعبيرٍ آخر، هذا هو تمامًا الصنيعُ النموذجيّ لإنسانٍ يأخذُ قولَ مَنْ دونِ رسول الله. وهذا الضّربُ من التقليد الحقيقيّ هو الذي ينبغي أن يُرْفَض تمامًا. أمّا «التقليدُ» الذي يتحدّث عنه الرّافضون للتقليد فليس تقليدًا البتّة. وهكذا، الحديثُ على الحقيقة حجّةٌ عليهم، لا لهم[٥٥].

وإلى المسائل الأربع السّابقة، يضيف ابنُ حَزْم انتقادًا آخر يكشف فيه، كما يقول، المظهرَ الفظيع للأشعريّة في شأن المسألة التي نحن إزاءها. وهو يُعيد الاتهام [١٦٠] نفسَه بالتعابير نفسها تمامًا تقريبًا في موضعين مختلفين من كتابه الفِصَل[٥٦]، مبرزًا الأهميّةَ الكبيرة التي علّقها بهذه المسألة.

ومن السّهل تمامًا أن نرى كيف ذهب إلى عَزْو هذا «الزَّعْم الفظيع» إلى الأشاعرة. وإنّ تأكيدَ وجوب الدليل المنطقيّ على الإيمان الصحيح يُلمح طبعًا إلى أنّه لا إيمانَ قبل البرهان. وإنّ هذا الزّعم، حين يُدفع إلى حدّه المنطقيّ، يمكن أن يفسَّر بمعنى أنّه إذا لم

---

٥٥ ـ نفسه، ص ٤٠.

٥٦ ـ ٥، الصفحات ٤١ ـ ٤٤ و ٤، الصفحات ٢١٦ ـ ٢١٧.

يُقم الإنسانُ إيمانَه على البرهان، فلن يكون مؤمنًا أبدًا، بل هو شاكٌّ. ولأنّه لا أحدَ، في أيّة حال، يحاول البرهنةَ على شيء عقليًا إلّا إذا كان في شكٍّ وعدَمِ يقين إزاءه، سيعني الزَّعْمُ السّابق ضمنًا أنْ لا أحدَ سيكون مؤمنًا حقًّا إلّا إذا كان قد عاش مرحلةً من الشكِّ في الله ورسوله.

وهذا الاستنتاجُ يعزوه ابنُ حَزْم على نحو واضح إلى الأشاعرة. الأشاعرةُ، في نظره، متواقحون إلى حدّ أنّهم يؤكّدون أنْ لا أحدَ يمكن أن يكون لديه النوعُ الصّحيحُ من الإسلام (والإيمان) حتّى يكون بعد بلوغه شاكًّا غير مصدّق:

ما سمعْنا قطّ في الكُفْر والانسلاخ من الإسلام بأشنعَ من قول هؤلاء القوم إنّه لا يكون أحدٌ مسلمًا حتّى يشكّ في الله عزّ وجلّ، وفي صحّة النّبوة، وفي: هل رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم صادقٌ أو كاذب؟ ولا سَمِعَ قطُّ سامعٌ في الهوَس والمناقضة والاستخفاف بالحقائق بأقبحَ من قول هؤلاء إنّه لا يصحّ الإيمانُ إلّا بالكُفْر، ولا يصحّ التصديقُ إلّا بالجحد، ولا يُوصَل إلى رضاء الله عزّ وجلّ إلّا بالشّكّ فيه، وأنّ مَنِ اعتقد مُوقِنًا بقلبه وبلسانه أنّ الله تعالى ربُّه لا إله إلّا هو، وأنّ محمّدًا رسولُ الله، وأنّ دينَ الإسلام دينُ الله الذي لا دينَ غيرُه، فإنّه كافرٌ مُشْرِكٌ[٥٧].

ويشيرُ ابنُ حزم إلى أنّ هؤلاء القوم يقولون إنّ «الشّكّ» لا غنى عنه لوجود الإيمان الصّحيح؛ وإن كان الأمرُ كذلكَ فماذا سيغدو [١٦١] بمن يضمرون الشّكّ ثمّ لا يستطيعون الانعتاقَ منه مهما حاولوا[٥٨]؟

---

٥٧ ـ نفسه، ٥، ص ٤٤١ ص ٢١٦.

٥٨ ـ نفسه، ٥، ص ٤١.

أيّةُ وقاحة، أيّةُ حماقة! بل لا يحدّدون المدّةَ التي ينبغي أن يَطلب فيها الإنسانُ الدليل. ووفقًا لهذه النظريّة (لعنها الله، ولعنَ من ينصرها ومن يدعو النّاسَ إليها)، بائسٌ حقًّا مصيرُ من يقبل هذه النصيحةَ من هؤلاء القوم (التي هي نصيحةُ الشيطان الرّجيم ليس غير) ويُضمر حقًّا الشّكّ في الله والنبوّة، ويورّط نفسَه في طلبٍ عديم الجدوى للدليل لأيّامٍ وأشهر وسنوات[٥٩] حتّى يموت. فأين سيكون مثواه الأخير؟ سيكون مصيرُه النّارَ خالدًا، والله، فيها مخلّدا.

هكذا نعلمُ يقينًا أنّ من يزعمون هذا الزّعم ما هم إلّا متآمرون على الإسلام يحاولون نَصْبَ الأشراك لأهله ودعوتهم إلى الكُفْر[٦٠].

أكثرُ من ذلك، إن كان الدّليلُ المقصودُ سليمًا من النقائص تمامًا كما يجب أن يكون الأمرُ، هكذا يواصلُ ابنُ حَزْمٍ انتقاده، فلن يكون لأكثر النّاس سبيلٌ إلى الإيمان [بسبب صعوبة العثور على دليل كهذا]. وفي المقابل، إن قال هؤلاء إنّ الدليل يمكن الاعتراضُ عليه، فما نفعُ دليلٍ يسهل دحضُه؟[٦١].

كذلك لا بدّ من أن يُذكَّروا بحقيقة أنّ مخالفيهم في علم الكلام أيضًا استعملوا الاستدلالَ بقدر استعمالهم هم إيّاه. ويزعم هؤلاء أنّ مخالفيهم قد استدلّوا، لكنّ ذلك الاستدلالَ كان خاطئًا. حسنًا، في تلك الحال، يكون مخالفوهم في التحليل الأخير كمن لم يستدلّ، برغم استدلالهم. ويمكن القولُ باختصار: الاستدلالُ لا يضمنُ صِدْقَ الإيمان.

---

٥٩ ـ بدلًا من ساعات.

٦٠ ـ في المرجع المشار إليه ٤، ص ٢١٧.

٦١ ـ نفسه، ٥، ٤٢.

ومن هذا يستنتج ابنُ حزم:

قد يَستدلُّ من يخطئ، وقد يستدلّ من يصيب، بتوفيق الله [١٦٢] فقط.

وقد لا يستدلّ من يخطئ، وقد لا يستدلّ من يصيب، بتوفيق الله تعالى، وكلٌّ ميسَّرٌ لما خُلِق له.

فمَنْ وُفِّق للحقّ الذي قامت عند غيره البراهينُ الصّحاحُ بصحّته، فهو مصيبٌ، مُحِقٌّ، مؤمنٌ؛ استدلَّ أو لم يستدلّ.

فصحَّ أنَّ كلَّ مَن اعتقدَ الإسلامَ بقلبه، ونطق به لسانُه، فهو مؤمنٌ عند الله عزّ وجلّ، ومن أهل الجنّة، سواءٌ كان ذلك عن قبول، أو نشأة، أو عن استدلال[٦٢].

٤ ـ محلُّ الإيمان:

إنّ التأكيد الخاصّ لأوّل العناصر الرّئيسة الثلاثة للإيمان[٦٣]، سواءٌ أتُصُوِّر «معرفةً» أو «تصديقًا»، أنتج تصوّرًا مهمًّا آخر بين الماتُريديّة. والتعبيرُ المفتاحيّ لهذا التصوّر هو «مَحَلُّ» أو «موضعُ» الدّالُّ حَرْفيًّا على «المكان»، أي «مَحَلّ» الإيمان. ويُخَصَّص القلبُ خاصّةً لـ «الإيمان» على أنّه مَحَلُّه الحقيقيّ.

وهذا طبعًا لا ينبغي أن يؤخَذ بمعنى أنّ الفكرة خاصّةٌ بالماتُريديّة. فالحقيقةُ هي أنّ أهلَ الكلام جميعًا، من كلّ المدارس والفِرَق، عندما يتحدّثون عن «المعرفة» أو «التّصديق» من وجهة كونه [١٦٣] عنصرًا من عناصر الإيمان، يضيفون بالاتّفاق تقريبًا

---

٦٢ ـ نفسه، ص ٤٤.

٦٣ ـ «المعرفة» أو «التصديق»، «اعترافٌ لفظيّ»، و «عمَل».

عبارةَ «بالقَلْب». سواءٌ أكان التأكيدُ يقينًا لـ «المعرفة» أم لـ «التّصديق». و «القَلْبُ» لا يُتصوَّر على نحو واعٍ واضحٍ «مَحَلًّا» خاصًّا تحدث فيه ظاهرةُ «التّصديق». والنقطةُ المثيرة هي أنّ الماتُريديّة طوّروا، على نحو واضح تحت تأثير التصوّف، نَظَريّةً خاصّةً لـ «المَحلّ» وأعطوها تماسكًا منتظمًا.

ويمكن إرجاعُ الفكرة إلى الماتُريديّ نفسه. فإنّه في أَثَره «كتاب التوحيد» يؤكّد مرارًا كونَ القلب «مَحَلّ» الإيمان، ويعلن: «واضحٌ أنّ القلبَ هو «موضعُ الإيمان».(٦٤) وفي الأصل، فيما أحسب، انبثقت الفكرةُ من الجَدَلِ العنيف الذي أثارتْه بين مفكّري الإسلام فَرْضيّةُ الكرّاميّة أنّ الإيمان ليس سوى إقرارٍ باللّسان. ومثلما رأينا قبْلُ وسنرى أكثر مفصَّلًا في الفصل الثامن، اعتقد الكرّاميّةُ أنّه متى قال الإنسانُ: «آمنتُ» يكنْ مؤمنًا حقيقيًّا بهذا الإعلان نفسه، ولا شيءَ أكثر من ذلك أبدًا يُطلَب منه.

ويمكن تمامًا فَهْمُ أنّ الاعتراضَ على نظرية الإيمان الكرّاميّة هذه كان شاملًا تقريبًا. لم يكن أبدًا مقصورًا على الماتُريديّ وأتباعه. ويثير واحدٌ من منظّري الأشاعرة الكبار، البغداديُّ، مثلًا الاعتراضَ نفسَه على الكرّاميّة بالصّورة نفسها تمامًا. ويذهب إلى القول إنّ هناك آياتٍ قرآنيّة كثيرة تُثبت تمامًا أنّ أصْلَ الإيمان في القَلْب، خلافًا لما يزعمه الكرّاميّة(٦٥). وهذا بيانٌ واضحٌ لفكرة أنّ «القَلْب» هو مَحَلُّ الإيمان.

الشّيءُ نفسُه يبدو صحيحًا في شأن الماتُريديّ، لأنّه يبدأ بالقول: «هناك مَنْ يعتقد

---

٦٤ ـ أبو منصور الماتُريديّ، كتاب التوحيد، مكتبة جامعة كيمبردج. مخطوط. *Add.3651*، الورقة ٢٨٧.

٦٥ ـ أصول، الصفحات ٢٥٠ ـ ٢٥١. الآيتان القرآنيتان اللّتان أوردَهما هما: الآية ١٤ من سورة غافر، والآية ٤١ من سورة المائدة. ويورد أيضًا حديثًا يقول فيه النبيُّ: «ليس الإيمانُ بالتحلّي ولا بالتمنّي، بل هو ما وقر في القلب وصدّقه العملُ».

أنّ الإيمانَ إقرارٌ باللّسان فقط، وأن لا شيءَ في القلب». وفي مقابلة هذا يتبنّى الموقفَ الذي يقول «إنّ المحَلّ المناسب تمامًا للإيمان، [١٦٤] بناءً على كلٍّ من الوَحْي والعقل، هو القلبُ (أي، لا اللّسان)»(٦٦). ويورد أيضًا آيًا قرآنيّة كثيرة في نُصرة هذا الزّعم ويخلص إلى القول إنّه مهما أظهر الإنسانُ من إيمانه باللّسان، فلا فائدةَ له من ذلك إذا ما خالفَ قلْبُه ما قاله.

وينبِّه الماتُريديّ على أنّ الحديث الذي يقول لنا إنّ النبيّ «أُمِرَ بقتال الكافرين حتّى يشهدوا باللّسان» لا يقول لنا على الحقيقة إنّ الشهادةَ اللفظية نفسَها هي الإيمانُ، أي الإيمان بالقلب. لا يقول لنا إلّا أنّ الإقرارَ اللفظيّ علامةٌ خارجيّة للإيمان، وأنّ من يفعله يمكن عَدُّه مُسْلِمًا بمعنىً صُوريّ خارجيّ، لأنّه لا أحدَ قادرٌ على دخول قَلْب إنسانٍ آخر.

هكذا نلحظ أنّه في هذا الاعتبار لم يكن موقفُ الماتُريديّ مختلفًا جوهريًّا عن مواقف الآخرين. كان في الأصل اعتراضًا نظريًّا على نظريّة الإيمان عند الكرّاميّة. لكنّه كان ميّالًا إلى تأكيد مفهوم «المحَلّ» في انتقاده الكَرَّاميّةَ. وأفضى هذا إلى نظرية مهمّة لـ «المحلّ»، تخصِّص «محَلًّا» خاصًّا لكلّ من الوظائف الرّئيسة للعقل الدّينيّ.

النظامُ الآتي مُستخلَصٌ من شرح «الفقه الأكبر» الجزء ١ (٦٧) المنسوب، كما ذُكِر قبْلُ، إلى الماتُريديّ. ومن المثير أن نلاحظ أنّه في هذا الشّرح أو التّفسير يزعم المؤلّفُ الماتُريديّ، أيًّا كان، أنّ النّظام هو نظامُ الماتُريديّ نفسه وأنّه الطّريقةُ الصّحيحة الوحيدة للتمييز بين الإيمان والإسلام. ومهما يكن الأمر، فإنّ كونَ النّظام الذي سندرسه هنا

---

٦٦ ـ التوحيد، الورقتان ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

٦٧ ـ الصفحتان ٦ ـ ٧.

شيئًا مقبولًا على العموم بين الماتُريديّة تُظهره حقيقةُ أنّ الشيء نفسَه (بتفاصيل أقلّ) يُقدَّم في كتيّب في العقيدة الماتُريديّة[٦٨] منسوب (نَحْلًا) أيضًا إلى الماتُريديّ نفسه.

[١٦٥] تؤلّفُ النظامَ أربعةُ أنواعٍ من «معرفة» الله، مرتَّبةٍ في صورة مراحل متعاقبة تبعًا لدرجةِ داخليّةِ «المحَلّ» الذي يحدث فيه كلٌّ منها.

١ - الضّربُ الأكثر خارجيّةً من ضروب «المعرفة» هو الإسلامُ، الذي يُعنى به «المعرفةُ عن الله من دون أيّ تحديدٍ نظريٍّ. ومحَلُّه «الصَّدْر»[٦٩].

٢ - المرحلةُ الثانية هي «معرفةُ الله باعتبار ألوهيّته». ومحلُّها «القَلْبُ» الموجودُ في «الصّدر». وبتعبيرٍ آخر، هذا النّوعُ من المعرفة درجةٌ أدخلُ من الأولى.

٣ - المَرحلةُ الثالثة هي «معرفةُ الله في صفاته». وهذه تُسمّى «معرفةً» ليس غير. ومحلُّها «الفؤادُ» الموجودُ داخلَ «القلب».

٤ - المرحلةُ الرّابعة هي «معرفةُ الله في وحدانيّته». وتُسمّى «التّوحيد»، والمحَلُّ المخصّص لها هو «السِّرُّ» الذي يقال إنّه في «الفؤاد».

ويورد الشارحُ الماتُريديُّ لـ «الفِقْه الأكبر جـ ١» هنا الآيةَ ٣٥ من سورة النّور ويزعم أنّ هذه المراحلَ الأربع لـ «المعرفة» يُشار إليها رمزيًّا في هذه الآية. وتقول الآيةُ التي هي غايةٌ في الجمال في لغتها المجازيّة: «اللهُ نورُ السّماواتِ والأرضِ مثَلُ نورِهِ كمشكاةٍ فيها مصباحٌ المصباحُ في زجاجةٍ الزّجاجةُ كأنّها كوكبٌ دُرّيٌّ يُوقَدُ من شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ لاشرقيّة ولا غربيّةٍ يكادُ زيتُها يضيءُ ولَوْ لَمْ تمسَسْهُ نارٌ نورٌ على نورٍ يهدي

---

٦٨ ـ رسائل في العقائد، تحقيق ي. ز. يوروقان، إستانبول، ١٠٣٥، الصفحتان ١٥ ـ ١٦.

٦٩ ـ هذا مبنيّ على الآية ٢٢ من سورة الزّمر: «أفمن شرحَ الله صدره للإسلام فهو على نورٍ من ربّه.» (أي: أيكون مِثْلُ هذا الإنسان كالكافر تمامًا ؟).

اللهُ لنوره من يَشاءُ ويضربُ اللهُ الأمثالَ للنّاس واللهُ بكلّ شيءٍ عليم».

ويقولُ إنّه في هذا المقطع المجازيّ أو التمثيليّ، ترمزُ المشكاةُ إلى «الصّدر»، محلّ المرحلةِ الأولى من [١٦٦] مراحل المعرفة. وعلى النحو نفسه، ترمز الزجاجةُ إلى «القلب»، والمصباحُ إلى «الفؤاد»، والشّجرةُ إلى «السِّرّ».

هذا، على أنّ السِّرّ في أيّة حالٍ ليس هو النهايةَ الأخيرة للسِّلسلة. إذ يوجد داخلَ «السِّرّ» شيءٌ ما يزال أدخلَ وأعمق. هذا الشيءُ يُدعى «الخفِيَّ» الذي يعني حرفيًّا «المكتومَ» أي «اللُّبّ الخفيّ للسِّرّ». وهذا محلُّ نور الهداية. ويحمل الإنسانُ الخفيَّ في داخله، لكنّه برغم ذلك عاجزٌ تمامًا عن التحكُّم به.

والعمليّةُ التي يُهدى بها الإنسانُ الضالُّ عن الطّريق الصّحيح للإيمان إلى الإيمان ويصبح تدريجيًّا مُسْلمًا كاملًا، توصَفُ بعَكْس ترتيب تعميق المعرفة أو إبطانها interiorization. وتُميَّز هنا ستُّ مراحل:

١ - المرحلةُ الأولى تشير إلى نفسِ إيقاظِ الإيمان في قلب الإنسان، الذي هو مثلما رأينا توًّا حَدَثٌ خارجَ قدرة الإنسان تمامًا. فعندما يشاء الله أن يهدي إنسانًا ضالًا إلى الطّريق الصّحيح، يُلقي نورَه تعالى في «خَفِيّ» الفؤاد. فيُشعَلُ ويأخذ في الإضاءة والألَق. وهذا هو معنى التعبير: «يُهدَى الإنسانُ بنورٍ من ربّه» في الآية القرآنيّة المستشهَد بها قبْلُ (٧٠).

٢ - ثمَّ في المرحلة الثانية، يصل هذا النّورُ إلى «السِّرّ». وعندما يحدث هذا، يبدأ الإنسانُ بفِعْل عَمَل «التّوحيد»، أي يتحقّق من الوحدانيّة المطلقة لله ويهجر عبادة

---

٧٠ ـ القرآن، سورة الزّمر / الآية ٢٢. قارن بالتعليق ٦٩.

الأصنام.

٣ - ولا يقف النّورُ عند المرحلة الثانية بل يستمرّ في مَدِّ إشراقه حتّى يصل إلى «الفؤاد». وبعد ئذ يكتسب الإنسانُ «المعرفةَ»، أي إنّه يبدأ معرفةَ الله بصفاته جميعًا.

٤ - ومن هناك يظلُّ النّورُ يُشَعّ حتّى يصل إلى «القَلْب». وهذه هي مرحلةُ الإيمان، أي معرفة الله في ألوهيّته.

[١٦٧] ٥ - ثمّ من هناك يصل النّورُ إلى «الصَّدْر»، وتلك هي المرحلةُ التي يتحقّق عندها الإسلام.

٦ - وأخيرًا، يمتدّ الضّوءُ إلى جملة أعضاء الجسد. وعندما تُبلَغُ هذه المرحلةُ، يتجنّب الإنسانُ فِعْلَ المعاصي ويحاول الانسجامَ مع الأوامر. وإنّه فقط عندما يستجيب الإنسانُ على نحو فعّال لهذا المطلب العمليّ، يكون مؤمنًا تَقِيًّا متساوقًا مع الآية القرآنيّة «إنّ أكرمَكم عند الله أتقاكم»[٧١]. وعلى العكس، إذا لم يستجب له فسيُحْرَم من صفة التّقوى. فإذا ارتكب المعاصي، كان موصوفًا بـ «الفِسْق»؛ أي إنّ مصيره في خطرٍ بسبب فِسْقه، لكنّه يظلّ هناك أمَلٌ بالنّجاة بسبب إيمانه.

والدّرجاتُ الأربعُ لـ «المعرفة»، أي التّوحيدُ والمعرفةُ و الإيمانُ و الإسلامُ، تُسمَّى «العقودَ الأربعة». وليست هي شيئًا واحدًا، وبرغم ذلك ليس مختلفًا بعضُها عن بعض اختلافًا تامًّا. ومجموعُ الأربعة يؤلّف «الدّينَ». وهذا ما يُراد بالآية القرآنيّة: «إنّ الدّين عند الله الإسلام»[٧٢].

٧١ـ القرآن، الحجرات / الآية ١٣.

٧٢ ـ القرآن، آل عمران / الآية ١٩.

الفصلُ السّابع ـ الإيمانُ بمعنى التصديق

١ ـ المعرفةُ و التّصديق:

[١٦٨] حتّى الآن نكون قد درسْنا المكوِّنَ الأوّل للإيمان من وجهة كونه «معرفةً». وفي تاريخ علم الكلام الإسلاميّ نلاحظ تيّارًا مهمًّا آخر مضادًّا على نحو واعٍ وفعّال غالبًا لتحديد هويّة العنصر الأوّل للإيمان بأنّه «المعرفة». ويؤثر متكلِّمو هذا الاتّجاه الثاني تحديدَ الإيمان بأنّه «تصديقٌ» بدلًا من أن يكون «معرفةً». وهم يشيرون باتّفاق إلى أنّ كلمةَ «إيمان» نفسَها تعني من وجهة نظريّةِ المعرفة «التّصديقَ»، وأنّ هذا ينبغي أيضًا أن يكون المعنى الكلاميّ الأساسيّ للتّعبير.

وجديرٌ بالملاحظة حقًّا أنّه حتى في المدرسة الحنفيّة لعِلْم الكلام التي تُؤكّد كثيرًا، مثلما رأينا في الصفحات السّابقة، أهميّةَ «المعرفة»، يتبنّى متكلِّمٌ كبير كالماتُريديّ نفسه الموقفَ الذي يذهب إلى أنّ الإيمان ينبغي أن يُفهم بمعنى «التّصديق»، لا «المعرفة».

ففي أثَره المسمّى «كتاب التّوحيد» يبدأ، مثلما يُفعل عادةً، بالإشارة إلى أنّ الإيمان يعني في العربيّة «التّصديقَ»[1]. ثمّ نجده، مستندًا إلى هذه الحقيقة اللغويّة، يواصل تطويرَ مجادلته الأصليّة لأولئك الذين يزعمون أنّ ما يحدث في قلب المؤمن ليس سوى «معرفة».

ويثير الانتباهَ قبْلَ كلّ شيء إلى حقيقة أنّ مفهوم «الإيمان» يضادّ مفهومَ «الكفْر». وهذا التّضادُّ المفهوميّ بين الإيمان والكفر يعترفُ به على نحو شاملٍ وجامعٍ المسلمونَ

---

١ ـ الورقة ٣٨٦.

[١٦٩] جميعًا. والآن فإنّ «المعرفةَ» مفهومٌ مضادٌّ لـ «الجهالة»، وهكذا فإنّه إذا أمكن أن يُساوَى «الإيمانُ» بـ «المعرفة»، فإنّ الكفرَ ينبغي أن يُساوى بـ «الجهالة». لكنّ الكُفْر على الحقيقة لا يعني «الجهالة». الكُفْرُ يعني «تكذيبَ» أو «تغطية الحقيقة»، والكافرُ إنسانٌ ينكر حقيقةَ شيء، «يكذّب إنسانًا»، الكافرُ هو المكذِّبُ (حرفيًّا من يقوم بالتكذيب).

الإنسانُ الذي لا يعرف حقيقةً لا يسمّى لهذا السّبب مُكَذِّبًا؛ هو فقط جاهلٌ بها. ولا يعني هذا، في أيّة حال، أنّ «المعرفةَ» لا علاقةَ لها البتّة بالإيمان. فالاثنانِ مرتبطٌ كلٌّ منهما بالآخر ارتباطًا قويًّا. والعلاقةُ بينهما علاقةٌ سببيّة. وبتعبير آخر، «المعرفةُ» سببٌ للإيمان، مثلما أنّ «الجهالةَ» سببٌ للكفر.

> الإيمانُ بالقلب ليس على الحقيقة «معرفةً». «المعرفةُ» ماهي إلّا سببٌ يُحْدِثُ «التّصديقَ» مثلما أنّ «الجهالةَ»، تُحدث في حالات كثيرة موقفَ «التكذيب»...
>
> ليس كلُّ مَنْ لا يعرف شيئًا يمكن بحقّ أن يوصف بأنّه مُكَذِّب، ولا يمكن كلَّ من يعرفه أن يوصف على نحو مبرّر بأنّه إنسانٌ يصدّقه. ولأنّ «المعرفةَ» تميل إلى إحداث «التّصديق» مثلما أنّ «الجهالةَ» تميل إلى إحداث الإنكار، يُسمّى الإيمانُ «معرفةً» غالبًا نظرًا إلى «سببه». ولا يعني هذا أنّ «المعرفةَ» هي حقًّا الإيمانُ نفسُه.
>
> فكيف يمكن بطريقةٍ أخرى أن نفسِّر الآيةَ القرآنيّة: «مَنْ كفرَ بالله من بعد إيمانه إلّا مَنْ أُكْرِه وقلبُه مطمئنٌّ بالإيمان ولكن مَنْ شرَحَ بالكفر صدرًا فعليهم غضبٌ من الله ولهم عذابٌ عظيم» (النحل / الآية ١٠٦). لو كان ما في القلب «معرفةً» فقط، لما استطاع الكفرُ أن يزيله ويمحوه. أكثر

من ذلك، الشّرطُ المذكور هنا (كون قلوبهم مطمئنّةً بالإيمان) سيكون تافهًا. وفي الحقيقة، كثيرًا ما يحدث أنّ إنسانًا ما، من أجل أن يحمي نفسَه من معاناة المعاملة السّيئة، يتبنّى [١٧٠] شيئًا مختلفًا تمامًا عمّا يعلم أنّه الحقيقة. وهو يفعل ذلك فقط من أجل حماية نفسه. وفي مثل هذه الحال فإنّ «اطمئنانَ القلب» يكون شرطًا له (أي الدّليلَ على أنّه ما زال يحافظ على إيمانه سليمًا)(٢).

ويمكن القولُ باختصار، إنّ الإيمانَ عند الماتُريديّ يمكن أن تُحدثه فعلًا «المعرفةُ»، لكنّ المعرفة بعيدةٌ عن أن تؤلّف جوهرَ الإيمان؛ الإيمانُ على الأصحّ «تَصديقٌ» من طبيعته أنّ الإنسانَ الذي يعيشه يشعر في نفسه بطمأنينةٍ ناشئةٍ عن الإيمان الرّاسخ.

وفي صورة مثالٍ نموذجيّ للمناقشة الأكثر إحكامًا وتنظيرًا المضادّةِ للمساواة بين الإيمان و«المعرفة»، سندرس مناقشةَ التّفتازانيّ لهذه المسألة، التي يطوّرها في شرحه للعقائد النّسَفيّة:

أنّ بعض القدريّة(٣) ذهبَ إلى أنّ الإيمانَ هو المعرفةُ. وأطبق علماؤنا(٤) على فساده لأنّ أهلَ الكتاب(٥) كانوا يعرفون نبوّة محمّد صلّى الله تعالى عليه وسلّم كما كانوا يعرفون أبناءهم(٦) مع القَطْع بكُفْرهم لعدم التّصديق.

---

٢ ـ نفسه، الصفحات ٣٩٠ ـ ٣٩١.

٣ ـ أي المعتزلة.

٤ ـ يتحدّث التفتازانيّ في صورة ممثّل لأهل السُّنّة من الأشاعرة.

٥ ـ كاليهود والنصارى.

٦ ـ «الذين آتيناهمُ الكتابَ يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإنّ فريقًا منهم ليكتمون الحقَّ وهم يعلمون» (البقرة / الآية ١٤٦).

ولأنّ من الكفّار مَنْ كان يعرف الحقَّ يقينًا، وإنّما ينكره عنادًا واستكبارًا قال الله تعالى: «وجحَدوا بها واستيقنتْها أنفسُهم...» (النّمل / الآية ١٤). فلا بدّ من بيان الفرق بين معرفة الأحكام واستيقانها [١٧١] وبين التّصديق بها واعتقادها ليصحّ كونُ الثاني إيمانًا دون الأوّل[٧].

وليسَ قصدَ التّفتازانيّ، في أيّة حال، أن يرفض ببساطةٍ «المعرفةَ» من وجهة أنّها شيءٌ غريبٌ عن الإيمان. فمثلما أنّ الماتُريديّ يعترف بأنّ «المعرفةَ» سببٌ مُحْدِث للإيمان، يعترف التّفتازانيُّ بأنّها القاعدةُ والأساسُ للإيمان. فهذا الأخيرُ [الإيمانُ] يتضمّن شيئًا مضافًا إلى مجرّد «المعرفة». وذلك الشيءُ هو «الاختيار». هَبْ أنّ أحدًا أعطاك جزءًا من معلومة. فأنت هنا تعرفها. لكنّها ليست برغم ذلك إيمانَك. فقط عندما «تَربطُ قلبَك» على تلك المعلومة، التي تعرف من قبْلُ أنّها صحيحة، تصبح إيمانًا. وذلك هو معنى «التّصديق».

المذكورُ في كلام بعض المشايخ أنّ التّصديق عبارةٌ عن رَبْطِ القلب على ما عُلِم من إخبار المخبِر. وهو أمرٌ كَسْبيٌّ يثبتُ باختيار المصدِّق؛ ولهذا يُثاب عليه ويُجْعَلُ رأسَ العبادات. بخلاف المعرفة فإنّها ربّما تحصل بلا كَسْبٍ كمن وقع بصرُهُ على الجسم فحصل له معرفةٌ أنّه جدارٌ أو حجر. وهذا ما ذكره بعضُ المحقّقين من أنّ التصديق هو أن تنسبَ باختيارك الصِّدْقَ إلى المُخْبِر، حتّى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيارك لم يكن تصديقًا، وإن كان «معرفةً»[٨].

---

٧ ـ التفتازاني، ص ٤٤٦.

٨ ـ نفسه، ص ٤٤٦.

ومسألةُ التّصديق تعقّدها حقيقةُ أنّه أيضًا أحدُ التعابير الأساسيّة جدًّا في علم المنطق. فالتّصديقُ في المعنى المنطقيّ الصّرف هو حدوثُ كيفيّة نفسانيّة معيّنة، وبهذا المعنى لا يستلزم أيّ فعلٍ إراديّ. فهو يحدثُ عندما [١٧٢] نتصوّر أوّلًا في عقلنا علاقةً (منطقيّة) بين شيئين،[٩] شاكّينَ فيها إذا كان علينا أن نُثبت العلاقَةَ أو ننفيها، ثمّ يأتينا دليلٌ لمصلحة إثبات العلاقة. ما يحدث في هذه الحال في عقلنا هو الاعترافُ الفعليّ بوجود العلاقة بين الأمرين. وهذا هو معنى التّصديق بالمعنى المنطقيّ. ومن وجهةٍ أنّه عمليّةٌ منطقيّة صرف، لا يبدو أنّه يستلزم أيَّ اختيار حُرّ وإراديّ.

وبرغم ذلك هناك اعتبارٌ خاصٌّ يكون فيه حدوثُ الكيفيّة النفسانيّة المقصودة هنا ناشئًا عن اختيار حُرّ إراديّ من جهة أنّه يستلزم عمليةَ فحصٍ للأسباب الممكنة وتأمّلٍ ورَفْعٍ للموانع ونحو ذلك. وبهذا الاعتبار يقع التكليفُ بالإيمان، وكأنَّ هذا هو المراد بكونه كسبيًّا واختياريًّا. ولا تكفي «المعرفةُ» لأنّها قد تكون بدون ذلك.

وهكذا يصل التّفتازانيّ إلى استنتاج أنّ التّصديقَ «معرفةٌ يقينيّةٌ مكتسبةٌ بالاختيار، وليس الإيمانُ سوى ذلك»[١٠].

فهل نحن على حقٍّ إذًا في جَعْل الإيمان مساويًا للتصديق مساواةً تامّة؟ تبدو مناقشةُ التّفتازانيّ تُقرّ بهذه المساواة. ويعترض بعضُ المتكلّمين عليها. وابنُ حَزْم واحدٌ منهم. وههنا أيضًا يكون اعتراضُه مبنيًّا على نظريّته اللغويّة الأصليّة. ومثلما رأينا في سياقٍ سابق، تكمن

٩ـ نعني بذلك تعبيرين سيؤلّف أحدُهما المسنَد إليه في جملة خبرية ويؤلّف الثاني المسند.

١٠ ـ في المرجع المشار إليه، الصفحات ٤٤٧ ـ ٤٤٩.

نظريّتُه اللغوية باختصارٍ في زَعْم أنّه عندما استعملَ الحقُّ [تعالى] العربيّةَ لغةً للتنزيل القرآنيّ خصّص لكلٍّ من التعابير الأساسيّة معنى خاصًّا جدًّا خَصّص هذا التعبيرَ على نحو دقيق محدّد. وانطلاقًا من معنى الكلمة المحدَّد أصلًا، نقَلَ تعالى الكلمةَ وحوّلها دلاليًّا من مكانها الدّقيق، وصنع منها نوعًا خاصًّا من التعبير الفنيّ. وهكذا يكون لدينا في القرآن مجموعةٌ من [١٧٣] التعابير الاصطلاحيّة المنشأة إلهيًّا divinely-instituted technical terms. ولأنّ معاني هذه التعابير الاصطلاحية حدّدها الله [تعالى]، لا أحدَ يمتلك حقَّ التدخّل فيها.

وهكذا فإنّه في شأن الكلمات التي من هذا القبيل، يميز ابنُ حزم بين المعنى المعجميّ والمعنى الاصطلاحيّ. وإنّ الخَلْطَ بين الاثنين هو في رأيه المسؤولُ إلى حدّ كبير عن التفكير الملتبس في مجال علم الكلام. وتقدِّمُ كلمةُ «إيمان» مثالًا نموذجيًّا لِمثْل هذه الحالة.

أصْلُ الإيمان في اللغة «التّصديقُ» بالقلب واللّسان معًا، بأيّ شيءٍ صدّق المصدِّقُ ولا شيءَ دون شيءٍ البتّة. إلّا أنّ الله عزّ وجلّ على لسان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم أوقعَ لفظةَ الإيمان على العَقْد بالقلب لأشياء محدودة مخصوصة معروفة لا على العَقْد لكلّ شيء، وأوقعَها أيضًا تعالى على الإقرار باللّسان بتلك الأشياء خاصّةً[١١] لا بما سواها، وأوقعَها أيضًا على أعمال الجوارح لكلّ ما هو طاعةٌ له تعالى فقط[١٢].

وقد أوضحنا البراهينَ على أنّ الله تعالى نقَلَ اسمَ «الإيمان» في الشّريعة عن

---

١١ ـ هذه الأشياءُ الخاصّة للتصديق تُذكر في الفِصَل، ٤، ص ١٩٠. وهي: أن يصدّق الإنسانُ بالله عزّ وجلّ وبرسوله صلّى الله عليه وسلّم وبكلّ ما جاء به القرآنُ، وبالبعث، والجنّة والنّار والصلاة والزكاة، وغير ذلك ممّا أجمعت الأمّةُ على أنّه لا يكون مؤمنًا من لم يصدّق به.

١٢ ـ الفِصَل ٤، ١٩٢.

موضوعه في اللغة إلى معنى آخر، وحرّمَ في الدّيانة إيقاعَ اسمِ الإيمان على التّصديق المطلق. ولولا نَقْلُ الله تعالى للفظة الإيمان كما ذكّرنا لوجبَ أن يُسمّى كلُّ كافرٍ على وجه الأرض مؤمنًا، وأن يُخبر عنهم بأنّ فيهم إيمانًا، لأنّهم مؤمنون ولا بدّ بأشياء كثيرة ممّا في العالم يصدّقون بها[١٣].

[١٧٤] والحقيقةُ في الأحوال كلّها أن لا أحدَ مؤهَّلٌ لأن يُدعى مؤمنًا ما لم يؤدّ كلَّ الشروط التي فرضها الله [تعالى] في القرآن. وهذا مبعثُ أنّ النصارى واليهود، هكذا يواصل ابنُ حزم الزّعمَ، ليسوا مؤمنين بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، وأنّ إيمانهم لا يمكن عدُّه إيمانًا صحيحًا. فاليهودُ، مثلًا، اعترفوا بوحدانيّة الله وبنبوّة موسى، لكنّ ذلك لا يجعلهم مؤمنين:

«إنّ في الكافر تصديقًا بالله تعالى هو به مصدِّقٌ بالله تعالى، وليس بذلك مؤمنًا ولا فيه إيمانٌ»[١٤].

وهكذا فإنّه نتيجةً للتحديد الدّلاليّ الإلهيّ، لا يبقى الإيمانُ مجرّدَ تصديق، والإنسانُ يمكن تمامًا أن يكون مصدِّقًا من دون أن يكون مؤمنًا. لكنّ التّصديق نفسَه لم يتعرّض لأيّ تحديد دلاليّ إلهيّ وهكذا يحتفظ بمعناه الأصليّ من دون أيّ تغيير.

وبقيَ حُكْمُ التّصديق على حاله في اللغة، لا يختلف في ذلك إنسيٌّ ولا جِنّيٌّ ولا كافرٌ ولا مؤمنٌ، فكلُّ مَنْ صدّق بشيءٍ فهو مصدِّقٌ به. فمن صدّق بالله تعالى وبرسوله صلّى الله عليه وسلّم ولم يصدِّق بما لا يتمّ الإيمانُ إلّا به فهو مصدِّقٌ بالله تعالى وبرسوله صلّى الله عليه وسلّم وليس مؤمنًا ولا مسلمًا،

---

١٣ ـ نفسه، ص ٢٠٥.

١٤ ـ نفسه، الصفحات ٢٠٥ ـ ٢٠٦.

لكنّه كافرٌ مُشْرِكٌ لما ذكرنا»[١٥].

٢ ـ نظريّةُ الإيمان عند الأشاعرة:

من أجل المثال لنظريّة الإيمان التي يؤدّي فيها مفهومُ التّصديق وظيفةً أساسيّة، سأختار هنا فَرْضيّةَ الأشاعرة وأحلّلها تحليلًا دقيقًا. فإنّه بسبب الأهميّة التاريخيّة الهائلة [١٧٥] للأشاعرة في علم الكلام الإسلاميّ، يستحقّ موقفُ الأشعريّ انتباهًا دقيقًا. وفضلًا عن ذلك فإنّ موقف الأشعريّ إزاء مفهوم الإيمان صعبُ التحديد أكثر كثيرًا ممّا يبدو لأوّل وهلة.

ونجد ابنَ حَزْم، الذي لا يرى الأشعريَّ إمامًا من أهل السُّنّة بل ممثّلًا بغيضًا للابتداع، يضعه وجَهْمًا في صفٍّ واحد ويعزو إلى كلّ منهما فَرْضيّةَ أنّ الإيمانَ ليس سوى «عَقْدٍ بالقلب»، وأنّه لا يهمّ جوهريًّا ما إذا أظهر الإنسانُ بلسانه الكُفْرَ و الإيمانَ بالثّالوث، أو عبدَ الصّليبَ في نطاق الإسلام من دون تقيّة[١٦]. وإنّ نسبة هذه الفَرْضيّة إلى الأشعريّ خاطئةٌ يقينًا. فماذا كان إذًا التعليمُ الحقيقيُّ للأشعريّ؟ إنّ إعطاء إجابةٍ دقيقةٍ لهذا السّؤال الأساسيّ أصعبُ كثيرًا مما يبدو لأوّل وهلة، مثلما أسلفتُ. والصعوبةُ المذكورة توًّا تأتي من حقيقة أنّ أوصافًا مختلفة للموقف الأشعريّ قد وصلت إلينا. أمّا

---

١٥ ـ نفسه، ص ٢١٢.

١٦ ـ نفسه ٢، ص ١١١ ـ ١١٢. وفي موضع آخر (٤، ص ١٨٨) يستعمل عبارة «معرفة الله بالقلب» بدلًا من «عَقْدٍ بالقلب» في وصفٍ لفَرْضيّة الأشعريّ. وههنا أيضًا يضع الأشعريَّ وجَهْمًا في الصنف نفسه من الابتداع، ويقول: «(عند جَهْم والأشعريّ والأشاعرة) ليس الإيمانُ سوى معرفة الله بالقلب. ولا يهمّ أن يُظهِر الإنسانُ بلسانه وبطريقته في العبادة اليهوديّةَ أو النّصرانيّة أو أيّة صورة للكفر. وطالما أنّه يعرف بقلبه الله، يكون مسلمًا من أهل الجنّة».

الأشعريُّ نفسُه، ولنبدأ به هنا، فيقدِّم تعريفين مختلفين تمامًا للإيمان في عمَلَيْه الكلاميّين الرّئيسين، كتاب الإبانة وكتاب اللُّمَع. ويبدو، فضلًا عن ذلك، أنّه كانت هناك معرفةٌ عامّة بين أتباعه المتأخّرين تذهب إلى أنّه أعطى تعريفات مختلفة للإيمان في مناسبات مختلفة. فصاحبُ الرّوضة البهيّة، مثلًا، يقرِّر على نحو واضح أنّ الأشعريّ شَرحَ معنى «الإيمان» بالتّصديق، أمّا في شأن معنى هذه الكلمة الأخيرة نفسها فقد قدّم إجابات مختلفة[١٧].

وفي كتاب الإبانة نجده، من وجهة كونه ممثّلًا واعيًا لأهل السُّنّة، يقرِّر على نحو منهجيّ:

> نزعمُ أنّ الإسلامَ مفهومٌ أوسعُ من مفهوم الإيمان، وليس كُلُّ إسلامٍ إيمانًا (بينما كُلُّ إيمانٍ إسلامٌ بالضرورة)، وأنّ الإيمانَ [١٧٦] «قولٌ» و «عَمَلٌ»، وقابلٌ للزيادة والنقصان[١٨].

الجزءُ المهمّ كثيرًا لاهتمامنا الحاليّ في هذا البيان هي جملةُ «الإيمانُ قولٌ وعمَل». وجديرٌ بالملاحظة حقًّا أنّه لا يذكرُ حتّى «التّصديق». وبتعبيرٍ آخر، من العناصر الأساسيّة الثلاثة للإيمان لا يذكر إلّا العنصرَ الثاني، «الاعتراف اللفظيّ»، والثالثَ، «الأعمال الصّالحة»، ويحذف تمامًا الأوّل. ويُوضِح فحصٌ لتعريفٍ آخر للإيمان موجودٍ في كتاب اللُّمَع أنّ هذا الحذفَ لا يدلّ على أنّه لا يعدّ التّصديقَ أساسيًّا. على العكس من ذلك، يعدّ التّصديقَ مهمًّا وأساسيًّا جدًّا إلى حدّ أنّه لا يحتاج إلى ذِكْر صريح. وعلينا أن

---

١٧ ـ ص ٢٤.

١٨ ـ كتاب الإبانة، حيدر آباد، ط ٢، ١٩٤٨ م، ص ٧.

نتذكّر أنّ قصد الأشعريّ في هذا التعريف الأوّل للإيمان جَدَليٌّ في المقام الأوّل. وههنا يكون مهتمًّا فقط بمجادلة المرجئة وبإثبات أنّ العنصرين الثاني والثالث من عناصر الإيمان لا ينبغي استبعادهما من البنية المفهوميّة للإيمان.

وفي كتابه «اللُّمَع»[١٩] لا يذكر الأشعريُّ «القولَ» ولا «العَمَل». وفي هذا الوقت تعريفُه هو: «الإيمانُ... تصديقٌ بالله». ويؤكّد أنّ هذا هو من الوجهة اللغويّة التّفسيرُ الشّرعيُّ الوحيد لكلمة «إيمان». ويذكّرنا بأنَّ القرآنَ أُنزِل بالعربيّة، قاصدًا من ذلك إلى القول إنّه في تفسير التعابير القرآنيّة الرّئيسة علينا أن نضع في الحسبان الاستعمالَ اللّغويّ العامّ لدى العرب. فالعربُ يقولون، مثلًا، «إنّ فلانًا يؤمنُ بعذاب القبر وبالشّفاعة». وكلمةُ «يؤمن» في مثل هذا السّياق، يقول الأشعريّ، تعني «يصدِّق»، أي «يعدّه صادقًا».

فماذا كان إذًا التعليمُ الحقيقيّ للأشعريّ في شأن الإيمان في صورته الدقيقة التّامّة؟ لعلّه يمكن الحصولُ على بعض الإلماعات العمليّة ممّا ينقله المتكلّمون المتأخِّرون في مدرسته في شأن هذه المسألة.

[١٧٧] والشّهرستانيّ دقيقٌ في القول إنّ التّصديق عند الأشعريّ هو الشيءُ الأساسيُّ الوحيد، أمّا «القولُ» و «العَمَل» فليس لهما إلّا أهميّةٌ ثانويّة، برغم أنّه لا يمكن استبعادُهما من تعريف الإيمان.

قال [الأشعريُّ]: الإيمانُ هو التّصديقُ بالقلب، وأمّا القولُ باللّسان والعملُ على الأركان ففروعُه. فمن صدّق بالقلب، أيّ أقرّ بوحدانيّة الله تعالى

---

١٩ ـ كتاب اللُّمَع في الرّدّ على أهل الزّيغ والبِدَع، نشرة ريتشارد ج. مكارثي، بيروت، ١٩٥٣ م، ص ١٨٠.

واعترف بالرّسل تصديقًا لهم فيما جاؤوا به من عند الله تعالى بالقلب، صَحّ إيمانه[٢٠].

وهذا الوصفُ يجمع بين التعريفين المختلفين المقدَّمين في الإبانة واللُّمَع في تعريفٍ واحدٍ، مُعطيًا كلًّا من العناصر الثلاثة محلَّه الصحيح.

ويختلف عن هذا بعضَ الشيء الوصفُ الذي يقدِّمه البغداديُّ في كتابه «أصول الدّين» في أنّه يُدخل مفهومَ «المعرفة» جاعلًا إيّاها أساسَ التّصديق. لكنّه بصرف النّظَر عن هذه النقطة، يتّفق وصفُ البغداديّ مع وصف الشّهرستانيّ. وههنا أيضًا نرى التّصديقَ مشدَّدًا عليه؛ ولا ذِكْر البتّةَ لـ «القول» و «العمل».

يقول أبو الحسن الأشعريّ: الإيمانُ هو التّصديقُ بالله وبرسُله فيما رَووه، لكنّ هذا التّصديق لا يكون راسخًا إلّا إذا صحبته معرفةُ الله. والكُفْرُ عنده ليس سوى التكذيب (لله وللرّسل)[٢١].

على أنّ البغداديّ في كتابه «الفَرْق» أكثرُ وضوحًا. ففي فصلٍ يُحصي فيه خمسَ عشرةَ عقيدةً أساسيّة مشتركة لدى أهل السُّنّة جميعًا، يقول:

«وقالوا في الرّكن الثالث عشر المضاف إلى الإيمان والإسلام إنّ أصْلَ الإيمان المعرفةُ والتصديقُ بالقلب. وإنّما اختلفوا في تسمية الإقرار وطاعات [١٧٨] الأعضاء الظاهرة إيمانًا مع اتّفاقهم على وجوب جميع الطّاعات المفروضة وعلى استحباب النّوافل المشروعة»[٢٢].

---

٢٠ ـ الملل، ج١، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

٢١ ـ أصول الدّين، ص ٢١٨.

٢٢ ـ الفرْق، ص ٣٤٣.

وإذا ما قُصِد بتعبير «اختلفوا... إلخ» أنّ الأشعريّ لا يرى «القولَ» و«العَمَل» على قدر كبير من الأهميّة لمفهوم الإيمان، فإنّ شَرْح البغداديّ هذا يؤيّد فقط بيانَ الشّهرستانيّ المقتبَس قبْلُ.

ويقدِّم الشّهرستانيُّ نفسُه وصفًا أكثر تفصيلًا للموقف الأشعريّ في كتابه «نهاية الإقدام»[٢٣]. ويبدأ بالقول، كما يفعل فعلًا آخرون كثيرون، إنّ المعنى الأصليّ الدّقيق (وَضْع اللغة) ليس سوى التّصديق، ويضيف القولَ إنّ هذا المعنى اعترفت به وأكّدته الشّريعةُ.

فالمسألةُ التي تحتاج إلى حَلّ إذًا هي: ماذا علينا أن نفهم عمليًّا من التّصديق؟. وفقًا للشّهرستانيّ، أعطى الأشعريُّ لهذا السّؤال عددًا من الإجابات، الأساسيّةُ منها هي الآتية:

١ - التّصديقُ هو «معرفةُ» وجودِ الخالق وألوهيّتِه وأزليّتِه، وصفاتِه.

٢ - أنّه (قبل كلّ شيء) قولٌ في النّفسِ يتضمّن «المعرفةَ». ثمّ (في المرحلة الثانية) هذا القولُ في النّفسِ يُنطَق باللّسان. وهذا الإقرارُ اللفظيّ أيضًا يُدعى تصديقًا.

٣ - أداءُ فرائضِ الدّين الأساسيّة هو أيضًا نوعٌ من التّصديق بمعنى أنّه علامةٌ ظاهريّة (للتّصديق)، مثلما أنّ الإقرار اللفظيّ تصديقٌ من جهة أنّه علامةٌ ظاهريّة للتّصديق العقليّ[٢٤].

---

٢٣ ـ نشرة *Alfred Guillaume*، لندن، ١٩٣٤ م، الصفحات ٤٧١ – ٤٧٣.

٢٤ ـ نفسه، ص٤٧٢.

ومن هذا يستخلص الشّهرستانيُّ أنّ الفكرةَ القائمة في القلب هي، في نظر الأشعريّ، الجذرُ الذي لا يكون «الإقرارُ» و«العملُ» سوى علامات ظاهريّة له.

[١٧٩] ثمَّ يقدِّم الشّهرستانيُّ تعريفًا آخر للإيمان، يُنسَب، كما يقول، إلى الأشعريّ لدى بعض أتباعه، ويُساوي بين الإيمان والشّهادة.

> **الإيمانُ في الأساس «معرفةُ» أنّ الله ورسولَه صادقان في كلّ ما قالاه. الحدُّ الأدنى الذي به يصبح الإنسانُ مؤمنًا، ويؤلّف الفَرْضَ العامّ على العامّة والخاصّة، هو أن يشهد أن لا إلـهَ إلّا الله وأن لا شريكَ له في مُلْكه ولا مساويَ له في صفاته كلّها ولا أحدَ يشاركه في أفعاله، وأنّ محمّدًا رسولُه الذي أرسلَه بالهدى ودين الحقّ ليظهره على الدّين كلّه[٢٥].**

فهل هذا يعني عند الأشعريّ أنّ الشّهادةَ أو الاعترافَ الظّاهريّ بالإيمان باللّسان هو الشّطرُ الجوهريُّ من الإيمان؟ يقول الشّهرستانيُّ: لا. وههنا أيضًا يحاول الشّهرستانيُّ إقناعَنا بأنّ ما هو مُهِمٌّ ليس فقط الشهادةَ نفسها، بل هو الشّهادةُ من وجهة كونها التّعبيرَ المباشر عن القبول والتّصديق الدّاخليّين. وبتعبير آخر، «التّصديقُ بالقلبِ هو الرّكنُ الأعظمُ»[٢٦]. الاعترافُ اللفظيّ البسيطُ عديمُ القيمة إلّا إذا استند إلى كيفيّة خاصّة للعقل تُسمّى «التّصديق».

> **نعلم جميعًا أنّ النبيَّ دعا جهارًا النّاسَ إلى أن ينطقوا بالشهادة بجزأيها، أي أن لا إله إلّا الله، وأنّ محمّدًا رسولُ الله. ومهما يكن، فإنّنا نعلم تمامًا أيضًا أنّه ما كان يرضى من النّاس أن يقولوا الشهادةَ كلماتٍ فقط، وهم يكتمون**

---

٢٥ ـ نفسه، ص٤٧٢.

٢٦ ـ نصُّ هذه العبارة العربيّة مرسومًا بالأحرف الإنكليزيّة.

في قلوبهم ما يضادّها. فكلٌّ من القرآن والنّبيّ يُسمّي مِثْلَ هؤلاء النّاس «منافقين» وينكر القرآنُ وجودَ الإيمان فيهم، ويتّهمهم بـ «الكَذِب» ويدعوهم «كاذبين». ومن هذا يُعلم يقينًا أنّ التّصديقَ بالقلب هو الشيءُ المهمُّ جدًّا، أمّا الإقرارُ باللّسان فما هو إلّا تعبيرٌ عنه. وإنّ التّسليم العقليّ (العَقْد) هو المصدرُ الحقيقيّ، [١٨٠] و «القولُ» لا يفيد إلّا في التعبير عنه خارجيًّا. وعندما تستحيل الشهادةُ باللّسان، يكفي عَقْدُ القلب[٢٧].

وهكذا أوضح المقطعانِ الأخيران اللذان اقتبسناهما أنّ الأشعريّ، وفقًا للشّهرستانيّ، أقرّ بأنّ الحدّ الأدنى المطلوب لوجود الإيمان الحقيقيّ في القلب هو عينُ مقدار الاقتناع الدّاخليّ، الذي عندما يعبَّر عنه لفظيًّا يأخذ صورة الشهادة. كذلك تُوضِح المقارنةُ بين المقطعين أنّ «المعرفة» التي أُشيرَ إليها في بداية المقتبَس الأوّل ليست سوى الاقتناع الدّاخليّ، أيّ التّصديق.

و«المعرفةُ» هنا لا تعني معرفةً لله تامّةً ومفصَّلةً تمامًا. وسيكون من الصّعب جدًّا أن يُطلب من الناس شيءٌ من قبيل معرفة كاملة لله.

صحيحٌ أنّ النّبيّ لم يقنع من الناس بمجرَّد التلفّظِ بالشّهادة غيرِ القائم على اقتناع داخليّ، لكنّه من وجهة أخرى لم يفرض عليهم «معرفةَ» الله على ما هو عليه تعالى، لأنّ ذلك كان حتمًا شيئًا وراء قدرة النّاس جميعًا.

وخيرُ طريقةٍ لإقناعنا بهذا هي عندنا أن نرى أنّ الله يعلم كلّ مكوّنات معرفته على نحو مفصَّل، ويعلم أنّه الخالقُ لكلّ ما يُخلق وحْدَه، ويعلم كلّ مايريده من الخَلْق وللخَلْق، بينما لا يعلم الإنسانُ، ولا يستطيع أن يعلم،

---

٢٧ ـ في المرجع نفسه، ص ٤٧٣، ص ٤٧٤.

هذه الأشياءَ. كلُّ ما هو مطلوبٌ منه هو أن يعلم أن لا إله إلّا الله.

وهذا النّوعُ من «المعرفة» يعتمد على الأدلّة الساطعة التي قدّمها له الوحيُ الإلهيّ نفسُه. وإلاّ فإنّ فَرْضَ واجب «المعرفة» سيكون حتمًا طلَبًا لشيء وراء متناول قدرة الإنسان العاديّ[٢٨].

وههنا نرى «المعرفةَ» و«التّصديقَ» متطابقَيْن تطابقًا تامًّا عند مستوى معيَّن من الفَهْم في [١٨١] متناول العامّة. ونرى في الوقت نفسه، إذا ما صحّ وصفُ الشّهرستانيّ لموقف الأشعريّ، أنّه سيكون خطأً تامًّا أن ننسب إلى الأشعريّ فَرْضيّةَ «كُفْر العامّة».

ومهما يكن، فإنّ الشّهادةَ المؤيَّدة بالتّصديق هي عند الأشعريّ المعيارُ العمليّ الذي يمكن المرءَ أن يحكم به على ما إذا كان إنسانٌ مؤمنًا أو غير مؤمن. ويتضمّن هذا طبعًا أنّ مَنْ ينطق بالشّهادة بطريقة هادفة لا ينبغي أن يُسمّى كافرًا هكذا بسهولة.

كلُّ من ينطق بالشّهادة، من دون أن ينكر أيَّ شيء أتى به النّبيُّ أو أنزله الله تعالى، هو مؤمن. وإذا مات على هذه الحال، فهو مؤمنٌ عند الله وعند النّاس. فقط عندما يفعل إنسانٌ، لا سمح الله، شيئًا يُضادّ هذا النّوعَ من الإيمان، يُحكَم عليه بأنّه كافر.

وفي حال كون إنسان منتميًا إلى مدرسة في الفكر تُكرهه، بسبب مبدأ نظريّ خاصّ بها، على مخالفة أيٍّ من أصول الإسلام، لا ينبغي أن يُحكم عليه بالكُفْر بالمعنى المطلق. ينبغي أن يُعدّ مخطئًا ومبتدِعًا. وحكمُه النهائيُّ في الآخرة فيما إذا كان ينبغي أن يخلد في النّار أو يبقى فيها حينًا، في يد الله تعالى[٢٩].

---

٢٨ ـ نفسه، ص ٤٧٣ ـ ٤٧٤.

٢٩ ـ نفسه، الصفحات ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

أدخلت المقاطعُ القليلة الأخيرة مفهومَ الشّهادة. والآن أيًّا كانت الطريقةُ التي نفهم بها الكلمةَ، فمن المحقَّق أنّ الشّهادة هي نوعٌ من «القول». والقولُ، كما لاحظتُ مرّاتٍ كثيرة، هو المكوِّنُ الثاني لمفهوم الإيمان. وسيخصَّص الفصلُ الآتي لمناقشة المسائل التي أثارها في تاريخ علم الكلام الإسلاميّ هذا الجانبُ من الإيمان.

** ** **

الفصلُ الثّامن - الإيمانُ و الإقرارُ باللّسان

١ - أيّهما أهمّ، التّصديق أو الإقرار؟

[١٨٢] مثلما رأينا في الصّفحات السّابقة، المكوِّنُ الأهمُّ للإيمان هو إلى حدّ بعيد، عند الأشعريّ، التّصديقُ يقينًا، أي الإيمانُ العميق. التّصديقُ هو «ركنُ» الإيمان. العنصران الباقيان، الإقرارُ والعملُ، مهمّانِ أيضًا، لكنْ ليس إلى الدّرجة التي يشكّلان فيها جنبًا إلى جنب مع التّصديق ما يمكن أن نسمّيه «أركانَ» الإيمان. فهناك «ركنٌ» واحدٌ فقط في الإيمان، والإقرارُ والعملُ ليس لهما إلّا قيمةٌ ثانويّة. ولسنا متأكّدين على نحو مطلق من أنّ هذا كان فعلًا الرأيَ الشخصيّ للأشعريّ نفسه، لأنّه في أعماله التي وصلت إلينا لا يبدو أنّ الأشعريّ كان مهتمًّا كثيرًا بمناقشة مسألة البِنية المفهوميّة الأساسيّة للإيمان. لكن على الأقلّ، هذا هو رأيُه كما نتبيّنه من وصف الشّهرستانيّ.

التفسيرُ نفسُه لموقف الأشعريّ من هذه المسألة يقدِّمه أيضًا التّفتازانيّ في شرحه الذي ذُكِر قبْلُ للعقائد النَّسَفيّة. في تعليق التّفتازانيّ على زعم النّسفيّ أنّ الإيمانَ هو تصديقُ ما جاء من الله تعالى والإقرارُ به، وهو الزّعمُ الذي مثلما نرى يَعدّ العنصرَيْنِ متساويين في الأهميّة، يحاول التّفتازانيُّ تفسيرَه على نحو سنشعر إزاءه بأنّنا مضطرّون إلى التّسليم بوجود اختلافٍ ملحوظ في الأهميّة بينهما. وما يأتي هو التفسيرُ الذي يقدّمه:

> **إلّا أنّ التّصديقَ ركنٌ لا يحتملُ السّقوطَ أصلًا، [١٨٣] والإقرارُ قد يحتمله كما في حالة الإكراه... وهذا الذي ذكَرَه من أنّ الإيمانَ هو التّصديقُ والإقرارُ مذهبُ بعض العلماء، وهو اختيارُ الإمامِ شمسِ الأئمّة وفخر الإسلام. وذهب جمهورُ المحقّقين إلى أنّه هو التّصديقُ بالقلب، وإنّما الإقرارُ**

شرطٌ لإجراء الأحكام في الدّنيا؛ لما أنّ تصديقَ القلب أمرٌ باطنٌ لا بدّ له من علامة، فمن صدّق بقلبه ولم يُقرّ بلسانه فهو مؤمنٌ عند الله تعالى، وإن لم يكن مؤمنًا في أحكام الدّنيا. ومَنْ أقرّ بلسانه ولم يصدّق بقلبه كالمنافق فبالعكس. وهذا هو اختيارُ الشيخ أبي منصور رحمه الله[١].

وفي مخالفة هذا ربّما يجادل الإنسانُ بأن يقول: «نعم، الإيمانُ هو التّصديق، لكنّ أهلَ اللغة لا يعرفون منه إلّا التّصديقَ باللّسان، والنّبيُّ عليه السّلام وأصحابه كانوا يقنعون من المؤمنين بكلمة الشهادة ويحكمون بإيمانهم من غير استفسار عمّا في قلوبهم». أمّا ردُّ التّفتازانيّ على هذا الاعتراض فكما يأتي:

وأمّا المُقِرُّ باللّسان وحْدَه فلا نزاعَ في أنّه يُسمّى مؤمنًا لغةً ويُجرى عليه أحكامُ الإيمان ظاهرًا. وإنّما النزاعُ في كونه [١٨٤] مؤمنًا فيما بينه وبين الله تعالى. والنّبيُّ عليه السّلامُ ومَنْ بعده كما كانوا يحكمون بإيمان من تكلّمَ بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكُفْر المنافق. فدلّ على أنّه لا يكفي في الإيمان فعلُ اللسان. وأيضًا الإجماعُ منعقدٌ على إيمان مَنْ صدّق بقلبه وقصَدَ الإقرارَ باللّسان ومنعَه منه مانعٌ من خَرَسٍ ونحوه.

فظهر أن ليست حقيقةُ الإيمان مجرّدَ كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرّاميّة[٢].

وتشير الجملةُ الأخيرةُ من المقطع المقتبَس توًّا إلى الكرّاميّة، أتباع محمّد بن كَرّام[٣]،

١ـ التفتازانيّ، في المرجع المشار إليه، ص ٤٣٨ ـ ٤٣٩.

٢ـ نفسه، ص ٤٤٠ ـ ٤٤٣.

٣ ـ قارن بالفصل ٥، ١، (١٢).

أنّهم الذين يزعمون أنّ الإيمانَ ليس سوى النطق بصيغة الشهادة. وحقيقةُ الأمر أنّ الكرّاميّةَ هم الممثِّلون الحقيقيون لفَرْضيّة أنّ الإيمانَ ليس سوى «القول». وهم يَبرزون هكذا على نحو واضحٍ في تاريخ عِلْم الكلام الإسلاميّ لأنّهم صاغوا هذه الفكرةَ بهذه الصّورة الحادّة. ولكن في صورة معتدلةٍ تقريبًا، أكّدَ عنصرَ «القول» في أحيانٍ كثيرة غيرُ الكرّاميّة أيضًا. ووُجِد نفرٌ ذهبوا إلى الدّرجة نفسها من التطرّف التي ذهب إليها الكرّاميّة. وعند ابن حَزْم(٤)، مثلًا، أنّ الفُضَيليّة، وهم فرعٌ من الصُّفْريّة الذين كانوا هم أنفسُهم فرعًا من الخوارج، اعتقدوا أنّ:

من قال «لا إلـهَ إلّا الله، محمّد رسولُ الله» بلسانه فهو مسلمٌ ومؤمنٌ صادق عند الله، حتّى إن لم يؤمن بذلك في قلبه، بل حتّى إذا آمن بالكُفْر أو الدّهريّةِ أو اليهوديّةِ أو النّصرانيّة. ومهما اعتقد في قلبه، [١٨٥] فإنّه لا يهمّ إذا كان ما يقولُه باللّسان صحيحًا.

والأشعريُّ، الذي يقسم الشّيعةَ الرّوافض على ثلاث فِرَق كبيرة، يقول إنّ الفرقةَ الأولى، وهم جمهورُ الرّافضة، يتبنّون الموقفَ الآتي(٥):

يزعمون أنّ الإيمانَ هو الإقرارُ بالله وبرسوله وبالإمام وبجميع ما جاء من عندهم. فأمّا المعرفةُ بذلك فضرورةٌ عندهم؛ فإذا أقرَّ وعرفَ فهو مؤمن مسلمٌ، وإذا أقرَّ ولم يعرف فهو مسلمٌ وليس بمؤمن.

وتمثيلًا لصُورةٍ معتدلةٍ للتّشديد على «القول»، أحسبُ أنّنا يمكن أن نذكر الموقفَ الخاصّ لمدرسة أبي حنيفة. وملاحَظٌ جدًّا في هذا الاعتبار أنّ العقائد الحنفيّة عادةً تضع

٤ـ الفصل، ٤، ص ١٩٠.

٥ ـ مقالات، ص ٥٣.

«القولَ» في المنزلة الأولى في تعريف الإيمان. وابتغاءَ أن نفهم أهميّةَ هذه الحقيقة علينا أن نتذكّر أنّ التعريفَ السُّنِّيَّ المقبولَ عمومًا يضع بالإجماع التّصديقَ في المنزلة الأولى، فالإقرارَ، فالعملَ أخيرًا، وهذا الترتيبُ هو المؤشّر إلى الأهمّيّة النسبيّة للعناصر الثلاثة.

وإذْ يُنظَر إلى الأمر بهذا الضوء، يكون ذا دلالةٍ أنّ العقائد الحنفيّة عادةً تُعطي «القولَ» المنزلةَ الأولى. فـ «وصيّة أبي حنيفة»، مثلًا، تُعرِّف الإيمانَ على هذا النحو: «الإيمانُ ١ - إقرارٌ باللّسان و ٢ - تصديقٌ (وفي رواية«معرفةٌ) بالقلب»[٦]. وليس أنّ العقائدَ الحنفيّة من هذا النّوع تضع تأكيدًا حصريًّا على الإقرار اللفظيّ كما تفعل الكرّاميّة. والتعريفُ المقتبسُ توًّا يَذكر التّصديقَ و المعرفةَ في صورة العنصر الأساسيّ الثاني للإيمان. أكثرُ من ذلك، بعد التعريف مباشرةً تُوضِح الوصيّةُ موقفَها تمامًا بالقول: «الإقرارُ وحدَه ليس الإيمانَ، لأنّه لو كان كذلك لكان المنافقون جميعًا [١٨٦] مؤمنين. وليست المعرفةُ وحْدَها الإيمانَ، لأنّها لو كانت كذلك لكان أهلُ الكتاب جميعًا مؤمنين». ما يهمّ حقًّا هو الأهمّيّةُ النسبيّة للتّصديق و الإقرار. وبإعطاء الإقرار المنزلةَ الأولى في التّرتيب، تزعم الوصيّةُ أنّه العنصرُ الأهمُّ في الإيمان.

وحقيقةُ أنّ متكلّمي الحنفيّة علّقوا أهميّةً كبيرة جدًّا على الإقرار يُظهِرها على نحو أوضح كثيرًا كتابُ «الفقه الأكبر»، الجزء الثاني. وجديرٌ بالملاحظة حقًّا أنّ الشّارح يذهب إلى حدّ التقرير على نحو واضح أنّ الإقرارَ «ركنٌ» للإيمان.

وبدلًا من اعتماد الصّورة المعتادة لتعريف الإيمان («الإيمانُ تصديقٌ وإقرارٌ

---

٦ ـ وصيّةُ أبي حنيفة، حيدر آباد، ١٣٢١ هـ ص ٧٥ . وقارن بـ فنسنك، في المرجع المشار إليه، ص ١٢٥ . وبالمناسبة، تَعدّ هذه الوصيّةُ «العملَ» شيئًا غريبًا جوهريًّا على «الإيمان» (قارن بـ فنسنك، ص ١٢٥ ـ ١٢٦، الفقرة ٥) . وسنعود إلى هذه القضيّة في الفصل الآتي.

وعمل») يعرّفه هذا الكتابُ العقديُّ بطريقةٍ غاية في الأصالة. ومنذ البداية يؤكّد أهميّةَ «القول» نفسه من وجهة كونه النقطةَ المحوريّة للتوحيد، ثمّ يُحصي العقائدَ الأساسيّة التي يُفترض أن يقول المؤمنُ الصّادق إنّه يؤمن بها:

أصْلُ التوحيد وعينُ الأساس الذي يعتمد عليه الإيمانُ الحقّ هو قولُ الإنسان: «آمنتُ بالله، وبملائكته، وبكتبه، وبرسله، وبالبعث، وبالقَدَرِ خيره وشرّه، وبالحساب، وبالميزان، وبالجنّة والنّار، وأنها جميعًا حقٌّ»[٧].

وفي شأن عبارة «قول الإنسان...»، يقدِّم المفسِّر الحنفيُّ الملاحظةَ الآتية المهمّة جدًّا:

لاحظْ أنّ المؤلِّف لا يقول هنا «أصْلُ التوحيد.. إيمانُ الإنسان بالله. بل يقول بدلًا من ذلك: «قولُ الإنسان». والقصْدُ الأساسيُّ هو إظهارُ أنّ الإقرارَ «ركنٌ» للإيمان، لأنّ جوهر الإيمان يكمن في الإقرار والتّصديق بالأشياء السّتة المذكورة[٨].

[١٨٧] وعلى نحو مماثل، في «العقيدة» المنسوبة إلى الماتُريديّ[٩]، تُعطى المنزلةُ الأولى للإقرار باللّسان، ويُوضَع «التّصديقُ بالقَلْب» في المنزلة الثانية برغم أنّ الاثنين يُعدَّان على نحو متساوٍ أساسيّين للإيمان:

الإيمانُ إقرارٌ باللّسان والتّصديقُ بالقَلْب. فإذا لم يُقِرّ الإنسانُ باللّسان برغم قدرته على فعل ذلك (أي عندما لا يكون هناك عائق طبيعيّ

٧ـ الفقهُ الأكبر المنسوب إلى أبي حنيفة، الذي أُشير إليه قبلُ بـ «الفقه الأكبر ٢»، الصفحات ٣١ ـ ٣٣.

٨ ـ نفسه، ص ٣٢.

٩ـ رسائل في العقائد المشار إليه قبل، الفصل ٦، الملاحظة ٦٨.

كالخَرَس، إلخ)، فإنّه لا يكون مؤمنًا. وعلى النحو نفسه، إذا أقرّ من دون أيّ إيمانٍ عميق وماتَ وهو على هذه الحال، فلا يكون مؤمنًا. لأنّ إهمالَه التعبيرَ عمّا في نفسه على نحو واضح، من دون أن يكون ثمّة مبرّرٌ معقولٌ للإهمال، علامةٌ تُظهر أنْ ليس ثمّة تصديقٌ على الحقيقة[١٠].

وجليّ أنّه، عند الحنفيّة، يمثِّل إعطاءُ المنزلة الأولى للإقرار مسألةَ تأكيدٍ نفسيّ ليس غير. وبتعبيرٍ آخر، من بين عنصري الإيمان، يظفر «الإقرارُ» من الوجهة النفسيّة بتأكيدٍ أكبر قليلًا من التّصديق. وإلّا فالاثنانِ كلاهما جوهريّان بالقدر نفسه. وبرغم أنّ الإقرار ذو أهمّيّة رئيسة، ليس هو مهمًّا إلى حدّ يُعفي من الإيمان الدّاخليّ. وعندما تُدفَع أهمّيّةُ الإقرار إلى هذه الدّرجة المتطرّفة، نحصل على الفَرْضيّة الكرّاميّة النموذجيّة.

٢ - نظريّةُ الإيمان عند الكرّاميّة:

الكرّاميّون مشهورون بفَرْضيّتهم التي تذهب إلى أنّ الإيمانَ «قولٌ» باللّسان، لا شيء آخر. وفي هذا الاعتبار يؤلّفون تغايرًا لافتًا للنظر داخلَ معسكر المرجئة نفسه مع الجَهْميّة الذين يزعمون أنّ الإيمانَ هو اقتناعٌ داخليّ، لا شيء آخر. أمّا ابنُ حَزْم، الذي يَعدّ الكرّاميّةَ والجَهْميّة متطرِّفَي المرجئة، فيوضح التغايرَ الأساسيّ على النحو الآتي:

يزعم الكرّاميّةُ أنّ الإيمانَ ليس سوى «الإقرار» باللّسان. (متى أعلن الإنسانُ لفظيًّا أنّه يؤمن) فهو مؤمنٌ عند الله حتّى إذا كان عَقْدُ قلبه [١٨٨] على الكُفر. هو «وليٌّ» لله، ثمّ (في الآخرة) سيكون من أهل الجنّة.

---

١٠ ـ نفسه، ص ٢٠. والجملة الأخيرة تشير طبعًا إلى الحالة التي لا يقرّ فيها الإنسانُ باللّسان.

ويزعم الجَهْميّةُ أنّ الإيمانَ ليس سوى عَقْدٍ بالقلب. وحتّى إذا أعلن الإنسانُ صراحةً الكُفْرَ من دون تقيّة، وحتّى إذا عبد الأوثانَ أو ألحقَ نفسَه باليهوديّة أو النصرانيّة في وسط عالم الإسلام، وحتّى إذا قدّس الصّليبَ وعبّر عن إيمانه بالثّالوث وسط عالم الإسلام، ثمّ مات على ذلك، (متى امتلك النّوعَ الصّحيح من الإيمان في قلبه) هو عند الله مؤمنٌ كاملُ الإيمان و «وليٌّ» لله، وواحدٌ من أهل الجنّة(١١).

هذا الوصفُ لفَرْضيّة الكرّاميّة من جانب ابن حزم يمثّل الصّورةَ النموذجيّة التي صوّرها بها العقلُ الشّعبيّ. وفي هذا المعنى، يقدّم لنا فكرةً عن ردّ الفعل الأكثر شيوعًا على ابتداع الكرَّاميّة. ومهما يكن، فإنّه من وجهة كونه وصفًا للحقيقة التاريخيّة حول الكرّاميّة ليس صحيحًا، خاصّةً في نقطة واحدة.

ومن حقيقة أنّ ابن كَرّام زعمَ أنّ مَنْ أقرّ فهو مؤمنٌ حقيقيّ، وثب خَلْقٌ كثير إلى استنتاج أنّ من قال «آمنتُ» باللّسان من دون تصديق في قلبه كان، في نظَر ابن كَرّام، مؤمنًا عند الله وسيكون في الآخرة في الجنّة خالدًا مخلّدًا. لكنّ هذا ليس سوى صورة محرَّفة لموقف الكرّاميّة، لأنّه يتجاهلُ قصدًا أو من دون قصد النقطةَ الأكثر أهميّة في تصوّر الكرّاميّة للإيمان. وبالنقطة الأكثر أهميّة أعني تمييزَهم الواضح بين وجهة نظر الدّنيا ووجهة نظر الآخرة. وههنا ما يكتبُه الشّهرستانيّ في شأنه:

وقالوا [الكرّاميّةُ] الإيمانُ هو الإقرارُ باللّسان فقط دون التّصديق بالقلب، ودون سائر الأعمال. وفرّقوا بين تسمية المؤمن مؤمنًا فيما يرجع إلى أحكام

---

١١ ـ الفِصَل، ٤، ص ٢٠٤.

الظاهر والتكليف [١٨٩] وفيما يرجع إلى أحكام الآخرة والجزاء؛ فالمنافقُ عندهم مؤمنٌ في الدّنيا حقيقةً، مستحِقٌّ للعقاب الأبديّ في الآخرة[١٢].

على أنّ فَهْمَ ابن تيميّة لموقف الكرّاميّة أكثرُ ضبطًا ودقّةً في هذا الشأن من فهم ابن حَزْم. وهو يضع في الحسبان تمامًا هذا التمييزَ بين وجهتي النّظر ويؤكّد الأهمّيّةَ المحوريّة له في تقييم نظريّة الإيمان عند الكرّاميّة التي تبدو مرعبة. وبسبب هذا التمييز الأساسيّ الذي يقومون به، لا يعدّ فَرْضيّةَ الكرّاميّة سيّئةً كما يُتصوَّر عمومًا. فهي يقينًا «بِدْعة» ونظرٌ خاطئ، لكنّ فَرْضيّة الجَهْميّة أكثر سوءًا.

يقولون [الكرّاميّة]: المنافقُ مؤمنٌ وهو مخلَّدٌ في النّار؛ لأنّه آمنَ ظاهرًا لا باطنًا، وإنّما يدخل الجنّةَ من آمن ظاهرًا وباطنًا[١٣].

ويقول إنّه من المهمّ أن نرى أنّه عند الكرّاميّة المنافقُ مُخلَّدٌ في النار. ويعني هذا أنّه، في هذه الدّنيا، يُصنَّف المنافقُ بأنّه مؤمن في الظّاهر، أمّا في الآخرة فسيكون مصيرُه مختلفًا تمامًا عن مصير المؤمن الحقّ. والحقيقةُ أنّ من لديه تصديقٌ في قلبه ولكن لا يعترف به باللّسان لا يستحقّ اسمَ المؤمن. أمّا التّصديقُ من دون اعترافٍ فهو حقًّا معيارُ الإيمان عند الجَهْميّة. وبهذا المعنى تكون فَرْضيّةُ الكرّاميّة أفضلَ كثيرًا من فَرْضيّة الجَهْميّة.

ومن تسمية الكرّاميّةِ المنافِقَ مؤمنًا، استنتجَ بعضُهم أنّه وفقًا لفَرْضيّة الكرّاميّة سيذهب المنافقُ إلى الجنّة. لكنّ قولَ شيءٍ كهذا هو على نحوٍ واضح كَذِبٌ على الكرّاميّة. وهم أنفسُهم لم يزعموا هذا الزّعم[١٤].

١٢ـ المِلَل، ص ١٦٨.

١٣ ـ كتاب الإيمان، ص ١١٨.

١٤ ـ نفسه، ص ١١٨.

[١٩٠] وأمّا مَنْ صدّق بقلبه ولم يتكلّم بلسانه فإنّه لا يَعْلق به شيءٌ من أحكام الإيمان، لا في الدّنيا ولا في الآخرة، ولا يدخل في خطاب الله لعباده بقوله: «يا أيّها الذين آمنوا». فعُلِم أنّ قولَ الكرّاميّة في الإيمان وإن كان باطلًا مبتدَعًا لم يسبقهم إليه أحدٌ، فقولُ الجَهْميّة أبطلُ منه، وأولئك أقربُ إلى الاستدلال باللّغة والقرآن والعقل من الجهميّة.

ولا ريبَ أنّ قولَ الجهميّة أفسدُ من قولهم من وجوهٍ متعدّدةٍ شرعًا ولغةً وعقلاً[١٥].

ويُسرع ابنُ تيميّة إلى أن يضيف قولَه: لكنّ هذا كلّه طبعًا مجرّدُ تفضيل نسبيّ. فالحقيقةُ الواضحة هي أنّ نظريّتي الإيمان كلتيهما خاطئتان. فما النظرةُ الصحيحة إذًا إلى هذه المسألة الخاصّة؟ في الرّدّ على هذا السّؤال يقدِّم ابنُ تيميّة الإجابة الآتية:

وقد احتجّ النّاسُ على فساد قول الكرّاميّة بحجج صحيحة، والحججُ من جنسها على فساد قول الجهميّة أكثرُ، مثل قوله تعالى: «ومن النّاس من يقول آمنا بالله وباليومِ الآخر وما هم بمؤمنين» (البقرة / الآية ٨)، قالوا: فقد نفى الله الإيمانَ عن المنافقين. فنقول: هذا حقّ؛ فإنّ المنافق ليس بمؤمن، وقد ضلّ من سمّاه مؤمنًا. وكذلك من قام بقلبِه عِلْمٌ وتصديقٌ[١٦]، وهو يجحد الرّسولَ ويعاديه، كاليهود وغيرهم، سمّاهم الله كفّارًا [١٩١]، لم يسمِّهم مؤمنين قطّ ولا دخلوا في شيءٍ من أحكام الإيمان، بخلاف المنافق فإنّه يدخل في أحكام الإيمان الظاهرة في الدّنيا. وحقيقةُ الأمر أنّ (الكرّاميّةَ و الجَهْميّة كليهما على خطأ، لأنّ) الله قد نفى الإيمانَ عمّن قال بلسانه وقلبه

---

١٥ ـ نفسه، ص ١١٨ .

١٦ ـ إشارة إلى فرضية الجهمية .

إذا لم يعمل، كما قال تعالى: «قالتِ الأعرابُ آمنّا قلْ لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا» إلى قوله: «إنّما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثمّ لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصّادقون»(١٧). فنفى الإيمانَ عمّن سوى هؤلاء... ففي القرآن والسُّنّة من نَفْي الإيمان عمّن لم يأتِ بالعمل مواضعُ كثيرة، كما نُفي فيها الإيمانُ عن المنافق(١٨).

جوهرُ مناقشة ابن تيميّة هو أنّ «العملَ» عنصرٌ جوهريٌّ كالتّصديق والإقرار، وأنّه تبعًا لذلك لا يكون الإنسانُ مستحقًّا لأن يُسمّى مؤمنًا بالمعنى الكامل للكلمة إلّا إذا جمع في نفسه العناصرَ الثلاثة جميعًا. والفَرْضيّةُ الكرّاميّةُ هي في هذا الاعتبار فاسدةٌ تمامًا مثلما أنّ الفَرْضيّة الجهميّة فاسدة.

وهناك نقطةٌ أخرى ذاتُ أهميّة كبيرة في نظريّة الإيمان عند الكرّاميّة يذكرُ بعضُ كُتّاب الابتداع heresiographers أنّها مميِّزةٌ جدًّا للكرّاميّة. وهي على الحقيقة فكرةٌ غريبة، لكنّها شيءٌ مفهومٌ تمامًا إذا درسنا بعناية العمليّةَ المنطقيّة التي بها وصلَ إليها الكرّاميّة، مستخلصين إيّاها من الفَرْضيّة الأساسيّة التي تذهب إلى أنّ الإيمانَ هو أساسًا إقرارٌ لفظيّ.

نقطة البدء للمناقشة كلِّها ليست شيئًا يمكن أن يهزّ الفِطْرَةَ السّليمة. وتهتمّ القضيّةُ بمشروعيّة الإقرار الأوّل بالإيمان. هَبْ أنّ شخصًا أصبح مُسْلِمًا [١٩٢] بإقرارٍ واضحٍ بإيمانه بالله وبرسوله. فهل هذا الإقرارُ الأوّلُ منه يكون شَرْعيًّا لبقيّة حياته؟ ـ أو يكون عليه أن يُعيد الإقرارَ نفسَه من وقت إلى وقت؟

---

١٧ ـ القرآن، الحجرات، الآيتان ١٤ و ١٥.

١٨ ـ في المرجع المشار إليه، الصفحات ١١٩ ـ ١٢٠.

فزعموا [الكرّاميّةُ] أنّه إقرارٌ فَرْدٌ على الابتداء، وأنّ تكريره لا يكون إيمانًا إلّا من المرتدّ إذا أقرّ به بعد رِدّته(١٩).

حتّى الآن الأمورُ جيّدة تمامًا، وكلُّ شيء معقولٌ. لكن ههنا انقطاعاتٌ في التأمّل الذي يقود الكرّاميّةَ إلى تصوّرٍ للقضيّة مثير جدًّا لكنّه غريب. زَعْمُ أنّ الإقرارَ الأوّل وحْدَه شَرْعيٌّ وأنّه يبطل عمليًّا كلَّ الإقرارات اللّاحقة من النوع نفسِه، يُدخل في أذهانهم الآيةَ القرآنيّة التي تقول: «وإذْ أخذَ ربُّكَ من بني آدمَ من ظُهورهم ذُرّيّتَهم وأشهدهم على أنفسهم ألستُ بربّكم قالوا بلى شهِدْنا أن تقولوا يومَ القيامة إنّا كنّا عن هذا غافلين» (الأعراف / الآية ١٧٢).

ألا تعني هذه الآيةُ ضمنًا أنّ أبناء آدمَ جميعًا قد أقرّوا لفظيًّا، في بدء تاريخ الخليقة، بأنّ الله ربُّهم؟ ثمّ أليس هذا هو أوّلَ الإقرارات اللّفظيّة؟ إذا صحّ هذا فإنّ هذه الشهادةَ اللّفظيّةَ الأولى ستُبطِل وتُلغي كلَّ الإقرارات التي يؤدّيها الأفرادُ، لأنّ النّاسَ جميعًا قد أقرّوا إقرارًا جماعيًّا بالإيمان، إن صحّ التعبير، قبْلُ في بدء التاريخ. لكنّ هذا سيهدم تمامًا فَرْضيّة الإيمان عند الكرّاميّة نفسَها، لأنّ كلّ إنسانٍ بمقتضى هذا التأويل مؤمنٌ، سواءٌ أقرّ بإيمانه فرديًّا أم لم يُقرّ. أكان الكرّاميّة مدركين هذه النتيجةَ المنطقيّة؟ أيًّا تكن الحال، فالبغداديّ يصف موقفَهم على النحو الآتي:

[١٩٣] قال الكرّاميّةُ إنّ الإيمان إقرارٌ فَرْدٌ، وهم يشيرون بهذا إلى «قول» بني آدم «بَلى»، في الجيل الأوّل في إجابة سؤال الله تعالى: «ألستُ بربّكم؟»

١٩ـ البغداديّ، الفَرْق، ص ٢١١. متابعًا د. أبراهام هلكن
Dr. Abraham Halkin (Moslem Schisms and Sects, Tel_Aviv. 1935, p. 27).
قرأتُ «بعد رِدّته» بدلًا من «بقدرته» [المؤلّف].

وزعموا أنّ هذا الإقرارَ الأوّل يظلّ فعّالًا على الدّوام حتّى يوم البعث لدى كلّ إنسانٍ يُقِرّ حتّى إن كان صامتًا أو أخرس. لا تتوقّفُ مشروعيّتُه إلّا في حال الرِّدّة.

وعندما يرتدّ إنسانٌ ثمّ يعيدُ إقراره يكون إقرارُه الأوّل بعد الرّدّة وحْدَه المعتبَرَ، وكلُّ الإقرارات التي تحدث بعد ذلك لا تنشئ الإيمان[٢٠].

ونجد اللغويَّ الشِّيعيَّ (الإماميّ) الكبير، الشّريفَ المرتضى (تـ ١٠٤٤ م)، المعروفَ أيضًا بموقفه الاعتزاليّ في عِلْم الكلام، يقدِّم تفسيرًا مثيرًا لهذا الجزء من نظريّة الإيمان عند الكرّاميّة. ويعتقد أنّ هذا كلّه مبنيٌّ على فهم خاطئ جدًّا للآية القرآنيّة المقتبسة قبْلُ.

يقول الشّريفُ المرتضى إنّ الكرّاميّة يؤكّدون أنّ معنى الآية هو أنّ الله (في البدء) أظهرَ من ظهر آدم كلَّ الذين ينحدرون منه (أيّ النّاس جميعًا) في حال الذّرّ أو البذور the state of seeds [٢١] وبينما كانوا ما يزالون في هذه الحال، جعلهم الله تعالى يُقِرّون بمعرفته ويشهدون على أنفسهم.

والآن سيبدو هذا التفسيرُ يعني ضمنًا أنّ أبناء آدم الذين يُؤخذون فعليًّا من حال الذرّ إلى الوجود الواقعيّ ينسون تمامًا الإقرارَ الذي هم أنفسُهم أقرّوه في حضرة الحقّ [سبحانه] في مرحلة سابقة[٢٢].

ويقول المرتضى إنّ هذا التفسير مخالفٌ لكلٍّ من المعنى الواضح للآية القرآنيّة نفسه

---

٢٠ ـ أصول، ص ٢٥٠.

٢١ ـ بتعبير آخر، كلٌّ منهم أُظهِرَ ليس فعليًّا بل فقط في حالة إمكانيّة: ما يزالون في هذه المرحلة في حالة ما قبل الولادة *a prenatal state*، إذا صحّ التعبير، يُؤتى بهم إلى الوجود العياني واحدًا إثر الآخر في مسيرة التاريخ.

٢٢ ـ سيعني هذا أيضًا أنّ كلّ إنسانٍ، نظرًا إلى أنّه نسي تمامًا إقرارَه قبْلَ الولاديّ، سيكون إذا جاز التعبير في حالة ردّة، وهذا هو السّببُ في أنّ إقراره الأوّل بعد الولادة مشروعٌ في كونه إيمانًا.

وللعقل. وليثبتَ ذلك يلفت الانتباه إلى النقاط الآتية:

[١٩٤] أوّلًا، الله تعالى قال: «وإذ أخذ ربّكَ من بني آدم...» ولم يقل: من آدم، وقال: «من ظهورهم..» ولم يقل: من ظهره... ثمّ أخبر تعالى بأنّه فعَلَ ذلك لئلّا يقولوا يومَ القيامة: إنّهم كانوا عن ذلك غافلين، أو يعتذروا بشِرْك آبائهم، وأنّهم نشؤوا على دينهم وسنّتهم «أفتهلكُنا بما فعَلَ المبطلون؟» (الأعراف / الآية ١٧٣).. وهذا يقتضي أنّ الآية لم تتناول ولَدَ آدم عليه السّلام لصُلْبه، وأنّها إنّما تناولت من كان له آباء مشركون؛ وهذا يدلّ على اختصاصها ببعض ذرّيّة بني آدم.

ثانيًا، أنّ تفسير الكرّامية للآية يناقضُ العقلَ أيضًا. فأمّا شهادةُ العقل فمن حيث لا تخلو هذه الذرّيّةُ التي استُخرجت من ظهر آدم عليه السّلام فخوطبت وقُرّرت من أن تكون كاملةَ العقول، مستوفيةً لشروط التكليف؛ أو لا تكون كذلك. فإن كانت بالصّفة الأولى وجبَ أن يذكر هؤلاء بعد خَلْقهم وإنشائهم وإكمال عقولهم ما كانوا عليه في تلك الحال، وما قُرِّروا به، واستُشهِدوا عليه؛ لأنّ العاقل لا ينسى ما جرى هذا المجرى، وإن بَعُد العهدُ وطال الزمان... وليس أيضًا لتخلّل الموت بين الحالين تأثيرٌ؛ لأنّه لو كان تخلّلُ الموتِ يُزيل الذّكرَ لكان تخلّلُ النّومِ والسُّكْرِ والجنونِ والإغماء بين أحوال العقلاء يُزيل ذكرَهم لما مضى من أحوالهم... وإن كانوا على الصّفة الثانية مِنْ فَقْد العقل وشرائط التكليف قَبُح خطابُهم وتقريرُهم وإشهادُهم، وصار ذلك عبثًا قبيحًا، يتعالى الله عنه[٢٣].

فما التأويلُ الصّحيح إذًا للآية القرآنيّة؟ إنّه بسيطٌ تمامًا، يجيب المرتضى. في الحقيقة

٢٣ـ الشريف المرتضى، الأمالي، الجزء الأوّل، القاهرة، ١٩٥٤ م، ص ٢٨ ـ ٢٩.

تأذنُ الآيةُ بتأويلين مختلفين. وأيًّا من الاثنين اخترنا، فإنّ الآية لا تتحمّلُ أيَّ أساسٍ لهذه الفَرْضيّة الكرّاميّة الغريبة.

[١٩٥] التأويلُ الأوّلُ هو هذا: أن يكون تعالى إنما عنى جماعةً من ذريّة بني آدم خلَقَهم وبلّغهم وأكملَ عقولَهم وقرّرهم على ألسن رسلهم عليهم السّلام بمعرفته وما يجب من طاعته، فأقرّوا بذلك، وأشهدَهم على أنفسهم به.

ووفقًا للتأويل الثاني، تعني الآيةُ أنّه تعالى لمّا خلَقَهم وركّبهم تركيبًا يدلّ على معرفته ويشهد بقدرته ووجوب عبادتِه، وأراهم العِبَرَ والآياتِ والدّلائلَ في أنفسهم وفي غيرهم، كان بمنزلةِ المُشهِد لهم على أنفسهم، وكانوا في مشاهدةِ ذلك ومعرفتِه وظهورِه فيهم على الوجه الذي أراده تعالى، وتعذُّرِ امتناعِهم منه وانفكاكِهم من دلالته بمنزلة المُقِرّ المعترف؛ وإن لم يكن هناك إشهادٌ ولا اعترافٌ على الحقيقة(٢٤).

إنّ شطْرَ نظريّة الإيمان عند الكرّاميّة الذي دُرِس في المقطع الأخير هو محاولةٌ لإرجاع الإقرار «الأوّل» بالإيمان (الذي هو وحْدَه الإقرارُ المهِمُّ في حياة الإنسان) إلى الإقرار التاريخيّ الأوّل الذي أقرّ به أسلافُ البشر. وهذا الشّطرُ من النظريّة لا يوضع في الحسبان في الفهم العامّ لنظريّة الكرّاميّة. ولا حتّى حقيقةُ أنّ ما هو مشروعٌ عند الكرّاميّة هو فقط الإقرارُ الأوّلُ في الحياة، تُوضَع في الحسبان عادةً. ونظريّتُهم تُقدَّم على نحوٍ عاديّ وتُناقَش وتُنتقَد في أبسط صورة ممكنة: الإيمانُ إقرارٌ باللّسان فقط، مع النتيجة الضروريّة المتمثّلة في أنّ المنافقين سيكونون جميعًا مؤمنين حقيقيّين. وكون هذا تبسيطًا مُفْرِطًا، لاحظناه قبْلُ.

٢٤ـ نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠ . في شأن هذا الاستعمال لكلمة شهادة، يحيلنا المرتضى إلى سورة التوبة / الآية ١٧ .

الفصلُ التّاسع ـ الإيمانُ و العملُ

١ـ المعتزلةُ و المرجئة:

[١٩٦] إنّ إحدى المسائل الأكثر إثارةً للجدل التي أثارها المرجئةُ كانت مسألةَ أهميّة العمل. هل العملُ داخِلٌ في البنية الأساسيّة لمفهوم الإيمان؟ـ أو هل يُعترَف فقط بأنّه تتمّةٌ ضروريّة للإيمان؟ـ أو هل يُنبذ نبذًا تامًّا بوصفه ببساطةٍ غيرَ ذي صلةٍ ببنية الإيمان؟ هذه أسئلةٌ نُوقشت مناقشةً حارّةً بين المتكلّمين في مرحلة ما بعد المرجئة. وإنّ اسْمَ جَهْم بن صفوان يرمز تقريبًا إلى الرأي الابتداعيّ الذي يذهب إلى أنّ «العمل» غيرُ ضروريّ تمامًا. وجهمٌ في هذا الاعتبار ممثِّلٌ لطرفٍ من المرجئة، يؤلّف مغايَرةً واضحةً مع ابن كرّام الذي يمثِّل طرفَهم الآخر. وتتمثّل الفَرْضيّةُ التي دافع عنها ابنُ كرّام، مثلما رأينا في الفصل السّابق، في أنّ الإيمانَ هو «القولُ» باللّسان فقط.. أمّا الفَرْضيّةُ الجَهْميّةُ فتذهب إلى أنّ الإيمانَ هو الاقتناعُ الدّاخليّ فقط، وأنّه لا شيءَ آخر، سواءٌ أكان «القولَ» أم «العملَ»، يُعَدّ عنصرًا مكوِّنًا للإيمان. مثلما قال ابنُ حَزْم في المقطع المقتبَس قبْلُ: «حتّى لو أعلن إنسانٌ الكُفْرَ صراحةً، وحتّى لو عبَدَ الأوثانَ وربطَ نفسَه في الظاهر باليهوديّة أو النصرانيّة، وحتّى لو عبَدَ الصّليبَ وعبّر عن إيمانه بالثّالوث ومات وهو على هذه الحال، يكون مؤمنًا عند الله، فقط إن كان في قلبه اقتناعٌ داخليّ راسخ».

ولولا نشاطُ جهمٍ وأتباعِه، لما سبّبت مسألةُ «العمل» نقاشًا كثيرًا في الإسلام، ولما احتلّت هذهِ المنزلةَ الدّقيقة المهمّة في منظومة عِلْم الكلام المدرسيّ.

[١٩٧] لم يكن الجَهْميّةُ، في أيّة حال، الوحيدين الذين اهتمّوا اهتمامًا كبيرًا بمسألة «العمل». فالحقيقةُ أنّ المسألةَ مهّد لها الخوارجُ منذ البدايات الأولى. ذلك لأنّ نظرية

«مرتكب الكبيرة» عند الخوارج كانت فعليًّا نظريّةَ «عمل»، وقد استندت ممارستُهم التكفيرَ إلى «أعمال» الإنسان. وهذا الموقفُ واصلَه المعتزلةُ الذين طوّروه نظريًّا تقريبًا ودمجوه في تصوّرهم الإيمانَ. وجديرٌ بالملاحظة أنّ معظم مفكّري المعتزلة الكبار، كأبي الهذَيْل[١] وهاشم الفُوَطيّ[٢] وعبّاد بن سليمان[٣] والنظّام[٤] والجُبّائيّ[٥] وأبي بكر الأصَمّ[٦]، عرّفوا الإيمانَ بمنطق الطّاعات، أي الواجبات الدّينيّة. وفي هذا الاعتبار قد نقول إنّ مفهومَ الإيمان عند المعتزلة كان ذا طبيعة قانونيّة أو شَرْعيّة، برغم أنّ له، مثلما رأينا قبْلُ، بعضَ المظاهر المهمّة الأُخَر أيضًا. الفرقُ الأساسيّ الوحيد بين الخوارج ـ المعتزلة والجَهْميّة تمثّل في أنّ الجَهْميّة تبنوا موقفًا سلبيًّا من أهميّة «العمل»، بينما أكّد الخوارجُ والمعتزلةُ تأكيدًا قاطعًا الأهمّيّةَ الحاسمة لـ «العمل» في الإيمان.

على أنّ التصوّرَ الاعتزاليّ العامّ للإيمان قدّمه التّفتازانيُّ[٧] في صورة مختصرة: «الطّاعاتُ ركنٌ من حقيقة الإيمان بحيث إنّ تاركها لا يكون مؤمنًا». ونجد المعتزليَّ الزّمخشريَّ في تفسير الآية ٩[٨] من سورة يونس يقول: « دلّت هذه الآيةُ على أنّ الإيمانَ الذي يستحقّ به العبدُ الهدايةَ والتوفيقَ والنورَ يومَ القيامة، هو إيمانٌ مقيَّد، وهو الإيمانُ

---

١ ـ الأشعريّ، مقالات، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.

٢ ـ نفسه، ص ٢٦٨.

٣ ـ نفسه، ص ٢٦٨.

٤ ـ نفسه، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩.

٥ ـ نفسه، ص ٢٦٩.

٦ ـ نفسه، ص ٢٧٠.

٧ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٤٤٤.

٨ ـ « إنّ الذين آمنوا وعملوا الصّالحات يهديهم ربُّهم بإيمانهم تجري من تحتهِمُ الأنهارُ في جنّات النعيم ». وقد أثبت المؤلّف هنا ترجمةَ الآية التي سبقت هذه الآية، خطأً. يُنظر تفسير الكشّاف للزمخشريّ.

المقرونُ بالعمل الصّالح، و الإيمانُ الذي لم يُقرن بالعمل الصّالح فصاحبُه لا توفيقَ له ولا نور».

[١٩٨] ومن السهل أن نتخيّل كيف أنّ هذا التأكيد القويّ لـ «العمل» أدّى إلى أن يظهر بين المعتزلة مجموعةٌ من المتطرّفين المعروفين بـ «الوَعِيديّة». النقطةُ الأساسيّة في فَرْضيّتهم هي فكرةُ أنّ معصيةً واحدةً ستضع المسلمَ الذي يفعلُها في النّار مع الكفّار وتجعله مُخَلَّدًا فيها، وأنّ إهمال طاعةٍ واحدة كافٍ لإبطال إيمان الإنسان[٩]. و فَرْضيّةُ الوعيديّة هذه قاومَها ورفضَها الشّهرستانيّ على النحو الآتي:

> هذا الزّعمُ يُبطِلُ جمهرةَ آيات القرآن والحديث والسُّنّة، ويُغلق بابَ الرّحمة الإلهيّة، ويفضي إلى يأس تامّ وقنوط... ويضاف إلى هذا أنّ القرآن يميّز بين كلمة الإيمان وكلمة العمل[١٠].
>
> اعلَمْ أنّ الإيمانَ والعملَ لهما حقيقتاهما اللتان تختلف الواحدةُ منهما عن الأخرى. فالله [تعالى] كثيرًا ما يخاطبُ (في القرآن) الفاسقين بالمؤمنين: «يا أيّها الذين آمنوا لا تفعلوا كذا وكذا..» ومن هذا يُعْلَم يقينًا أنّه لو كان الإيمانُ عَيْنَ العمل، أو لو كان العملُ ركنًا أساسيًّا في البنية الجوهريّة للإيمان، لما جعل تعالى مِثْلَ هذا التمييز الواضح بين الاثنين.
>
> أكثرُ من هذا، سينشأ عن فَرْضيّة الوعيديّة أنّه لن يوجد في الدّنيا كلّها مؤمنٌ إلّا نبيًّا معصومًا، لأنّه لا أحدَ ما خلا الأنبياءَ معصومٌ من الأخطاء. كذلك، سينشأ عنها أيضًا استنتاجُ أنّ اسْمَ «المؤمن» لا ينطبق على أيّ إنسانٍ إلّا إذا جمع في

---

٩ ـ الشهرستاني، النهاية، ص ٤٧٤.

١٠ ـ عبارة «الذين آمنوا وعملوا الصالحات» واحدةٌ من العبارات المستعملة على نحو متكرّر جدًّا في القرآن.

نفسه كلَّ الصّفات النّبيلة، عملًا وقولًا، من دون أيّ استثناء. ولا يمكن هذا إلّا أنْ يعني أنّ انطباقَ اسْمِ «المؤمن» لا يعتمد فقط على أعمال الإنسان الماضية والحاضرة، بل أيضًا على كلّ الأعمال التي يعملها في المستقبل[١١].

[١٩٩] فما العلاقةُ الحقيقيّة للعمل بالإيمان؟- في مقدورنا أن نخمّن بسهولة الإجابةَ الأشعريّة لهذا السّؤال مما كنّا قد رأيناه في الفصل السّابق من تصوّر الأشاعرة للإيمان بأنّه قبل كلّ شيءٍ تصديقٌ، ثمّ ثانيًا قولٌ وعمل. وههنا عَرْضُ الشّهرستانيّ للمسألة:

يقينيٌّ، أوّلًا، أنّ العملَ لا يدخل في الإيمان في صورة «ركنٍ» يبنيه على نحوٍ يحوِّل فيه غيابُه الإنسانَ حالًا إلى كافرٍ، ويحرمه من اسم «المؤمن» في هذه الدّنيا، ويحكم عليه بالعذاب الأبديّ في الآخرة. ولكن، من وجهة أخرى، العملُ ليس شيئًا دخيلًا على الإيمان على نحوٍ يمكن أن يُقال فيه إنّ من يهمل العملَ لا يستحقُّ العقابَ والعذابَ في الآخرة[١٢].

ويرى الشّهرستانيّ فسادَ فَرْضيّة الوعيديّة التي تزعم أنّ «العملَ» مهمٌّ جدًّا إلى حدّ أنّ ارتكابَ كبيرة واحدة سيُلقي الإنسانَ في سعير جهنّم الخالد برغم أنّ عقابه قد يخفَّف بسبب أعمالٍ صالحة أخرى ربّما عملَها.

إذا كانت الطّاعاتُ كلُّها يُبطلها (معصيةٌ واحدةٌ)، فكيف يمكن تصوّرُ أن تُسبِّب تخفيفَ العذاب؟ وكيف يمكن أن يكون هناك تخفيفٌ عندما يُخلَّد الإنسانُ في النّار؟ أكثر من ذلك، كيف يمكن تبريرُ العذاب الدّائم في جهنّم من أجل عملٍ يحدَّد مؤقّتًا؟ عندما يكونُ الكافرُ قد كان كافرًا لمدّة مئة عام،

١١ـ في المرجع المشار إليه، ص ٤٧٤ـ٤٧٥.

١٢ـ نفسه، ص ٤٧٥.

مثلًا، سيكون تخليدُه في النّار ظلمًا واضحًا، لماذا لا يُحدَّد له عذابُ مئة عام. هَبْ أنّ إنسانًا سرق مئةَ دينار، أيكونُ من العَدْل أن يُستردّ منه مئتا دينار؟(١٣)

وهكذا يرى الشّهرستانيّ نظريّةَ الأعمال عند المرجئة النقيضَ التّامَّ لموقف الوعيديّة. ويقول إنّه، بمعنًى من المعاني، يستحقّ معتزلةُ النّمط الوعيديّ تمامًا لقبَ [٢٠٠] المرجئة، لأنّهم يضعون الإيمانَ(١٤) وراءَ العَمَل، مثلما يضع المرجئةُ العملَ وراءَ الإيمان. وقبْلَ أن نواصل دَرْسَ فَرْضيّة المرجئة، علينا أن نقول بعض الكلمات في شأن موقف المعتزلة. إنّ الوعيديّةَ حقًّا هم المتطرِّفون بين المعتزلة فيما يتّصل بهذه المسألة الخاصّة، وهم لا يمثِّلون جملة المعتزلة. والزّمخشريُّ، مثلًا، يعرِّف الإيمانَ بطريقةٍ قريبة جدًّا من موقف أهل السُّنّة:

فإنْ قلتَ: ما الإيمانُ الصّحيح؟ـ قلتُ: أن يعتقد الحقَّ ويعربَ عنه بلسانه، ويصدّقه بعمله. فمَنْ أخلَّ بالاعتقاد وإن شهد وعمل فهو منافقٌ، ومن أخلَّ بالشهادة فهو كافرٌ، ومن أخلّ بالعمل فهو فاسق(١٥).

ويشير الشّريفُ المرتضى، الشّيعيُّ المعتزليّ الشهير، الذي أُشير إليه قبْلُ، إلى أنّه برغم أنّ المعتزلةَ يؤكّدون كثيرًا أهمّيّة «العمل»، لا يعتقدون أنّ «العمل» له السيطرةُ المطلقة على مصير الإنسان. ولا يمكن الإنسانَ أن يكون مؤمنًا من دون «عمل»، لكنّ «العملَ» وحْدَه لا يُدخِلُ الإنسانَ الجنّة. ولكي يُثبت هذا بالنصّ، يفسِّر بطريقةٍ خاصّة حديثًا تبدو فيه قيمةُ «العمل» مضعّفة:

---

١٣ ـ نفسه، ص ٤٧٥.

١٤ ـ على نحو أكثر دقّة، ينبغي أن يكون هذا التصديق، لا الإيمان.

١٥ ـ الكشّاف، سورة البقرة، تفسير الآيتين ٢ ـ ٤.

إن سأَلَ سائلٌ عن الخبر الذي يرويه أبو هريرة عن النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال: «ما مِنْ أحدٍ يُدخِلُه عمَلُه[١٦] الجنّةَ، ويُنجيه من النّار»، قيلَ: ولا أنتَ يا رسولَ الله؟ـ قال: «ولا أنا؛ إلّا أن يتغمّدني اللهُ برحمة منه وفَضْلٍ»، يقولها ثلاثًا. فقال: أوليس في هذا دلالةٌ على أنّ الله تعالى يتفضّل بالثواب، وأنّه غيرُ مستحَقّ، عليه، ومذهبُكم بخلاف ذلك؟

الجوابُ، [٢٠١] قلنا: فائدةُ الخبرِ ومعناهُ بيانُ فَقْر المتكلّفين إلى الله تعالى، وحاجتِهم إلى ألطافه وتوفيقاته ومعوناته، وأنّ العبدَ لو أُخرج إلى نفسه، وقطعَ اللهُ موادَّ المعونة واللّطف عنه لم يدخل بعمله الجنّة، ولا نجا من النّار. فكأنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم أرادَ أنّ أحدًا لا يدخلُ الجنّةَ بعمله الذي لم يُعنْه الله تعالى عليه، ولا لطَفَ له فيه، ولا أرشده إليه[١٧].

هذه الملاحظةُ الإيضاحيّة للمرتضى مصمَّمةٌ على نحو واضح لتحقّق هدفًا مزدوجًا. فهي من ناحيةٍ ترمي إلى مَنْع أولئك الميّالين إلى التقليل من شأن العمل من استغلال هذا الحديث في تبرير فَرْضيّة أنّ العملَ هو في الأساس شيءٌ دخيلٌ على الإيمان. ومن ناحيةٍ أخرى، تهدف إلى حماية المعتزلة من التّهمة، التي جلبوها لأنفسهم عمليًّا في مسائل أُخَر كثيرة، التي تتمثّل في أنّ الإنسان في نظرهم كائنٌ مستقِلٌّ قادرٌ على أن يعمل على نحو متحرّر ومستقِلّ عن كلّ تدخُّل إلهيّ.

ومضادٌّ تمامًا لموقف المعتزلة في قيمة «العَمَل» فَرْضيّةُ المرجئة التي يعطيها مُقاتِلُ بن

---

١٦ ـ كلمة «عملُه» بالأحرف الإنكليزيّة.

١٧ ـ الأمالي، جـ١، ص ٣٤٤.

سليمان[١٨]، وفقًا لابن حَزْم[١٩]، الصيغةَ المحكمة الآتية: متى وُجد الإيمانُ، فلا ضَرَرَ لسيّئةٍ كبيرةٍ أو صغيرةٍ، مثلما أنّه مع الشِّرْك لا فائدةَ لأيّ عملٍ صالحٍ.

ومثلما لاحظتُ، من الخطأ أن تُنسب مِثْلُ هذه الفَرْضيّة، خاصّةً في هذه الصّورة المتطرّفة، إلى المرجئة جميعًا هكذا من دون تمييز. على العكس من ذلك، اعترف كثيرٌ من مفكّري المرجئة الكبار بأهمّيّة «العمل». لكنّ تشديدَ المرجئة الحَصْريّ تقريبًا على «المعرفة» وميلَهم إلى إنزال «العمل» إلى مرتبة ثانويّة، قادا خصومَهم إلى تفسير اسْمِ المرجئة، الذي هو لقبٌ سياسيّ أساسًا، بمعنى «من ينظرون إلى العمل بازدراء». و [٢٠٢] هذا الميلُ لدى المرجئة خلَعَ عليه الجَهْميّةُ والكرّاميّةُ تعبيرًا جريئًا جدًّا، واستخلص منه الجَهْميّةُ والكرّاميّةُ أنفسُهم، وخصومُهم، عددًا من النتائج المدهشة. وقد تفحّصنا قبْلُ تفحّصًا تامًّا موقفَ الكرّاميّة في الفصل السّابق. وقد رأينا فيما يخصّ الكرّاميّةَ أنّ العنصرَ الحاسمَ الوحيد في بنية الإيمان هو «القولُ». وقال الجَهْميّةُ إنّ العنصر الحاسم هو «المعرفةُ» وأن لا شيءَ غير «المعرفة» داخلٌ في مفهوم «الإيمان»[٢٠]. وهكذا فإنّه مهما كان الموقفُ الذي نختاره، فسنصل إلى النتيجةِ نفسِها في شأن مسألةٍ واحدة، انعدامِ الصّلة التّامّ بين «العمل» و«الإيمان». هذا الاستنتاجُ النظريّ يعطي لخصوم المرجئة مجالًا غير محدود لتخيّلِ كلّ أنواع السّيئات في أكثر الصّور وضوحًا، وإثارةِ السُّخط العامّ الواسع الانتشار بأن يُقال للناس: انظروا، هؤلاء القومُ يزعمون بوقاحة أن لا شيءَ من أعمالهم السّيئة يؤثّر في كمال إيمانهم. وأقدّم هنا انتقادَ المَلَطيّ لموقف المرجئة مثالًا لهذا الضّرب من المناقشة:

---

١٨ ـ شخصيّة كبيرة من مرجئة البصرة (تـ ٧٥٧ م).

١٩ ـ الفِصَل، ٤ ص ٢٠٥.

٢٠ ـ قارن بالفصل الخامس، ١، [١].

ومنهم [من المرجئة] صنفٌ زعموا أنّهم مؤمنون مستكمِلون للإيمان ليس في إيمانهم نقصٌ ولا لَبْسٌ إن زنى أحدُهم بأمّه أو بأخته وارتكب العظائمَ وأتى الكبائرَ والفواحشَ وشربَ الخمر وقتَلَ النفسَ وأكلَ الحرامَ والرّبا وترك الصّلاة والزكاةَ والفرائضَ كلّها واغتاب وهمزَ ولمزَ وتحدّث[٢١].

وما هو ذو طبيعةٍ أقلّ عاطفيةً وأكثر تنظيرًا انتقادُ الفَرْضيّةِ نفسها لدى ابن حزم. والجانبُ العمليُّ لمناقشته يعتمد على اقتناع بسيط بأنّ «العملَ» مكوّنٌ أساسيٌّ للإيمان بقَدْر كلٍّ من «القول» و«التصديق». «إنّ أعمالَ البِرّ كلّها هي الإسلامُ، و الإسلامُ هو الإيمان، فأعمالُ البِرّ [٢٠٣] كلّها إيمانٌ». وتدليلًا نصّيًا على هذا التأكيد يستشهد بالآية ٦٥ من سورة النساء: «فلا وربِّك لا يؤمنونَ حتّى يحكّموك فيما شجَرَ بينهم ثمّ لا يجدوا في أنفسهم حَرَجًا ممّا قضيتَ ويسلّموا تسليمًا». ويشير إلى أنّ «تحكيمَ الإنسان» مختلفٌ تمامًا عن «التصديق بالقلب»، وبرغم ذلك تؤكّد هذه الآيةُ القرآنيّة أنّه من دون تحكيم النّبيّ لا يمكن أن يكون هناك إيمان. ويقول: هكذا يكون واضحًا أنّ الإيمان اسمٌ وقع على الأعمال في كلّ ما في الشريعة[٢٢].

وإنّ الجانبَ الانتقاديّ من مناقشته أكثرُ أصالةً وإثارةً. وهو يبدأ بأن يؤكّد، معتمدًا على الملاحظة اللغويّة، أنّ حُجّة من يُخرجون «العملَ» من الإيمان تختصر بمسألةٍ أساسيّة واحدة:

أنّهم قالوا: إنّما نزلَ القرآنُ بلسانٍ عربيّ مبين، وبلُغة العرب خاطبَنا الله تعالى ورسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم. و الإيمانُ في اللغة هو التصديقُ فقط. والعملُ

---

٢١ ـ المَلَطيّ، التنبيه، ص ١٤٥.

٢٢ ـ الفِصَل ٤، ص ١٩٥؛ وقارن أيضًا بـ: ٤، ص ٢٢١.

بالجوارح لا يُسمّى في اللّغة تصديقًا، فليس إيمانًا. قالوا: و الإيمانُ هو التوحيدُ، والأعمالُ لا تُسمّى توحيدًا، فليست إيمانًا.

قال أبو محمّد [ابنُ حَزْم]: ما لهم حُجّةٌ غير ما ذكرنا، وكلّ ما ذكروا فلا حجّةَ لهم فيه أصلًا؛ لما نذكره إن شاء الله عزّ وجلّ.

قال أبو محمّد: ليس كما قالوا على الإطلاق. وما سُمِّي قطُّ التصديقُ بالقلبِ دون التصديق باللّسان إيمانًا في لغة العرب. هَبْ أنّ أحدًا صدّق شيئًا بقلبه، لكنّه عبّر بلسانه عن أنّه يعتقد بأنّه كَذِب. فهل يسمّي العربيُّ الصحيحُ مِثْلَ هذا الإنسان مصدِّقًا أو مؤمنًا؟ لا! وعلى النحو نفسه، فإنّ التّصديق باللّسان الذي لا يُصحب بالتّصديق بالقلب لا يُسمّى إيمانًا في اللغة. وهكذا فإنّه لا يُسمّى تصديقًا في لغة العرب ولا إيمانًا مطلقًا إلّامن صدّق بالشيء بقلبه ولسانه معًا[٢٣].

وأمامَ هذه النظرة، يتوقّع ابنُ حَزْم اعتراضًا من خصومه [٢٠٤] الذين قد يقولون: إنه لو كان «العملُ» يسمّى إيمانًا لكان مَنْ ضيّعَ منه شيئًا فقد أضاع الإيمانَ، ووجبَ أن لا يكون مؤمنًا. ويردّ ابنُ حَزْم على هذا الاعتراض بنظريّته المؤثَرة في «التّسمية الإلهيّة» التي شُرحت قبْلُ. وتتمثّل النظريّةُ في تأكيد أن لا أحدَ له الحقُّ في تسمية الأشياء التي أعطاها الله [سبحانه] أسماءً محدّدة في القرآن. وإنّ صَرْفَ الاسم عن الموضع الذي خصّصه الله [تعالى] له يمثّل ما جعلَه القرآنُ من أنواع الكُفْر الشّنيع تحت اسم «افتراءِ الكَذِب على الله»:

نحن لا نسمّي مؤمنًا إلّا من سمّاه الله عزّ وجلّ مؤمنًا، ولا نُسقط الإيمانَ بعد وجوبه إلّا عمّن أسقطَه الله عزّ وجلّ [عنه].

---

٢٣ ـ نفسه، ٤، ص ١٨٩ ـ ١٩٠.

ووجدنا بعضَ الأعمالِ التي سمّاها الله عزّ وجلّ إيمانًا لم يُسقط الله عزّ وجلّ اسمَ الإيمان عن تاركها، فلم يجز لنا أن نُسقط عنه ذلك، لكن نقول: إنّه ضيّع بعضَ الإيمانِ ولم يضيّعه كلَّه[٢٤].

على أنّ ما هو أكثرُ شمولًا وتطرّفًا وتنظيمًا من هذا هو الحجّةُ التي يقدّمها ابنُ تيميّة في مواجهة فَرْضيّة المرجئة التي نحن في صددها. ويؤلّف انتقادُه المرجئةَ جزءًا من نظريّة الإيمان الكبيرة لديه، مؤسَّسًا على تأكيد خاصّ لأهميّة «العمل». وفي هذا الاعتبار، دُرست نظريّتُه قبْلُ جزئيًّا في سياق سابق من وجهة نظر مختلفة. وفيما يأتي، سندرسها من وجهة أنّها محاولةٌ لدحضٍ منظّم للإرجاء.

٢ ـ نظريّةُ الإيمان عند ابن تيميّة:

كلّ امرئ تقريبًا يبدأ مناقشَتَه لمعنى الإيمان بملاحظة لغويّة أو دلاليّة. والمبدأ العامُّ هو، كما [٢٠٥] رأينا تكرارًا، أنّ كلمةَ «تصديق» جيء بها في صورة المرادف الدّقيق الوحيد لـ «الإيمان» في اللّغة العربيّة. ويقاومُ ابنُ تيميّة هذه التّسوية. ومن المثير أن نلاحظ أنّه في صنيعه هذا يؤسِّس هو أيضًا حُجّتَه في المقام الأوّل على دَرْسٍ دلاليّ لسلوك الكلمتَيْن، الإيمانِ والتّصديق، في لغة العرب.

المرجئةُ لمّا عدلوا عن معرفة كلام الله ورسوله أخذوا يتكلّمون في مسمّى الإيمان والإسلام وغيرهما بطرقٍ ابتدعوها، مثل أن يقولوا: الإيمانُ في اللغة هو التّصديقُ، والرّسولُ إنّما خاطبَ الناسَ بلُغة العرب لا بغيرها، فيكون مرادُه

---

٢٤ ـ نفسه، ٤، ص ١٩١.

بالإيمان التصديق.

ثمّ قالوا: و التّصديقُ إنّما يكون بالقلب واللّسان، أو بالقلب؛ فالأعمالُ ليست من الإيمان.

ثمّ عُمْدتُهم في أنّ الإيمانَ هو التّصديقُ قولُه: «وما أنتَ بمؤمنٍ لنا...[٢٥]» (يوسف / الآية ١٧) أي بمصدِّق لنا[٢٦].

وفي مواجهة هذا يقدّم ابنُ تيميّة المناقشةَ الآتية المبنيّة، مثلما قلتُ، على ملاحظة دلالية.

قبل كلّ شيء، الإيمانُ ليس مرادفًا للتّصديق. ويمكن أن يلاحَظ أنّ الكلمة الأخيرة تختلف جوهريًّا تبعًا لما إذا كان الوصفُ المقدَّمُ حولَ العالَم الظاهر أو حول عالَم الغيب. ومتى أخبرَ الإنسانُ بشيء، مرئيّ أو غير مرئيّ، فإنّنا نقول: «صدَق»، أو، تبعًا لما تكون عليه الحالُ، «كذَبَ». وبتعبيرٍ آخر، إمّا أن «نصدّقه»، وإمّا أن نكذّبه.

كلمةُ إيمان، على العكس من ذلك، لا تُستعمل إلّا في شأنِ خَبَرٍ متّصل بالغيب. فعندما يقول لنا إنسانٌ، مثلًا، [٢٠٦] «طلعت الشّمسُ» أو «غربت الشمسُ»، قد نصَدّق كلامه، لكنّنا لا «نؤمن» بكلامه، لأنّ الأمر متعلّق بظاهرةٍ مشاهَدة.

وهذا كلّه يأتي أساسًا من حقيقة أنّ كلمة «إيمان» مشتقّة من «الأَمْن». وهكذا تُستعمل الكلمةُ في خَبَرٍ يُؤتَمَن عليه المخبِرُ، كالأمر الغائب الذي يُؤتَمَن عليه المخبِر. ولهذا لم يوجد قطُّ في القرآن وغيره لفظُ «آمَنَ له» إلّا في هذا النّوع. والاثنانِ إذا اشتركا في معرفة

---

٢٥ ـ اسم فاعل من الإيمان.

٢٦ ـ اسم فاعل من التصديق الذي يعني حرفيًّا «اعتبارَ شيءٍ صادقًا». وجملةُ المقطع الذي يقدِّم تفسيرَ المرجئة للإيمان مأخوذٌ من كتاب الإيمان لابن تيميّة، ص ٢٤٣.

الشيء يقال: صدّقَ أحدُهما صاحبَه، ولا يُقال آمَنَ له، لأنّه لم يكن غائبًا عنه، ائتمنه عليه.

وهكذا يتضمّن لفظُ الإيمان معنى «الائتمان» و«الأمانة» مع التّصديق. والآيةُ القرآنيّةُ المقتبسة قبْلُ ينبغي أن تُفهم بهذا المعنى، أي: «لا تُقِرُّ بخَبَرِنا، ولا تثقُ به، ولا تطمئنّ إليه»، لأنّهم لم يكونوا عنده ممّن يُؤتَمَن على ذلك.

ويمضي ابنُ تيميّة إلى القول إنّ التباين الأساسيّ بين الإيمان والتّصديق يمكن أيضًا أن يُتصوَّر على نحو واضح عندما نتأمّلهما من الجانب المعاكس. فإنّ المقابلَ للتّصديق هو التكذيبُ، بينما التكذيبُ ليس هو المقابلَ للإيمان.

ويقول إنّه من المعلوم في اللّغة أنّ كلَّ مُخبِرٍ يقال له: «صَدَقْتَ» أو «كَذَبْتَ»، ويُقالُ: «صدّقْناه» أو «كذّبناه». ولا يُقال لكلّ مُخْبِرٍ: «آمَنّا له أو كذّبناه»...، بل المعروفُ في مقابلة الإيمان لفظُ الكُفْر، والكُفْرُ لا يختصّ بالتكذيب[٢٧]:

[٢٠٧] قد يحدث حقًّا أن يقول إنسانٌ: «أنا أعلم أنّك صادقٌ، لكن لا أتّبعُكَ، بل أعاديكَ وأُبغضُك، وأخالفُك ولا أوافقُك». سيكون كفرُ هذا الإنسانِ أعظمَ كثيرًا من مجرّد التكذيب. ومن هنا فإنّ الكُفْرَ، الذي هو مقابلٌ للإيمان، ليس مطابقًا تمامًا للتكذيب، وهكذا يتضح أنّ الإيمان ليس نفيًا للتكذيب فقط. صحيحٌ أنّ الكُفْرَ قد يكون أحيانًا تكذيبًا، لكنّه يمكن أيضًا أن يكون مخالفةً وخصومةً ورفضًا من دون تكذيب. فلا بدَّ أن يكون الإيمانُ تصديقًا، مع موافقةٍ وموالاةٍ وانقياد؛ لا يكفي مجرَّدُ التّصديق. فيكون الإسلامُ جزءَ مسمّى الإيمان، كما كان الامتناعُ من الانقياد مع التّصديق جزءَ مسمّى الكُفْر. والاستنتاجُ الذي يُستخلص من هذا هو: يجب أن يكون كلُّ

---

٢٧ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

مؤمنٍ مسلمًا منقادًا للأمر؛ وهذا هو العملُ[٢٨].

ويقول ابنُ تيميّة إنّنا حتّى إن سلّمنا للمرجئة بأنّ الإيمانَ مرادفٌ تمامًا للتّصديق، لن تكون فَرْضيّةُ المرجئة مقبولةً، ذلك لأنّ هذه الفَرْضيّةَ قائمةٌ على فَهْمٍ زائف لكلمة التّصديق. إذ يزعم المرجئةُ أنّ التّصديق (الذي هو عينُ الإيمان) لا يحصل إلّا بالقلب أو باللّسان. ويُظهِر الحديثُ الصّحيحُ أنّ هذا غيرُ صحيح؛ بل الأفعالُ تُسمّى تصديقًا. وفي مثل هذه الحال، يعني التّصديقُ أن يصدّق الإنسانُ قولَه بعمله[٢٩]

ثمّ يورد ابنُ تيميّة القولَ المعروف للحسن البصريّ في شأن أنّ الإيمان ليس بالتحلّي ولا بالتّمنّي، ولكنّه ما وقَرَ في القلوب، وصدّقتْه الأعمالُ. ويفسّر هذا على هذا النحو:

مَنْ قال حَسَنًا وعملَ غيرَ صالح، ردّ الله عليه قولَه. ومَنْ [٢٠٨] قال حَسَنًا وعملَ صالحًا، رفعه العملُ؛ ذلك بأنّ الله يقول: «إليه يصعدُ الكَلِمُ الطيّبُ والعملُ الصّالح يرفعه» (فاطر / الآية ١٠).

وقولُه: «ليس الإيمانُ بالتّمنّي»، يعني الكلامَ. وقولُه «بالتحلّي» يعني أن يصير حِلْيةً ظاهرةً له، فيُظهِره من غير حقيقةٍ من قلبه. ومعناه: ليس هو ما يَظهرُ من القول، ولا من الحِلْية الظّاهرة، ولكن ما وقرَ في القلب وصدّقتْه الأعمالُ. فالعملُ يُصدِّق أنّ في القلب إيمانًا، وإذا لم يكن عملٌ كذّبَ أنّ في قلبه إيمانًا؛ لأنّ ما في القلب مستلزِمٌ للعمل الظاهر، وانتفاءُ اللازم يدلّ على انتفاء الملزوم[٣٠].

---

٢٨ ـ نفسه، ص ٢٤٧.

٢٩ ـ نفسه، ص ٢٤٨.

٣٠ ـ نفسه، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

وهكذا فإنّه في التّسليم بأنّ العنصر الجوهريّ للإيمان هو التّصديق، علينا أن نسلّم أيضًا بأنّه نوعٌ مخصوصٌ من التّصديق، كما أنّ الصّلاةَ دعاءٌ مخصوصٌ، والحجَّ قصدٌ مخصوصٌ، والصّيامَ إمساكٌ مخصوص. وهذا التّصديقُ له لوازمُ وقد صارت لوازمُه داخلةً في مسمّاه عند الإطلاق[٣١]؛ فإنّ انتفاءَ اللّازم يقتضي انتفاءَ الملزوم. ويبقى النزاعُ لفظيًّا: هل الإيمانُ دالٌّ على العمل بالتضمّن أو باللزوم[٣٢]؟

ومناقشةُ مسألةِ «العمل» من وجهة أنّه مكوِّنٌ أساسيٌّ للإيمان تأتي بابن تيميّة إلى نظريته المؤثَرة في [٢٠٩] الإيمان والإسلام، التي حلّلناها على نحو تمهيديّ. وحقيقةُ الأمر أنّ التمييز نفسَه بين هذين الاثنين يعتمد على إدخال مفهوم «العمل» في الصّورة، ويحصل بفضله. وإنّ نظريّة الإيمان المتميّز عن الإسلام لديه تدور حول هذا المفهوم إلى حدٍّ يكون فيه الإنسانُ مدفوعًا تقريبًا إلى القول إنّها تنظيرٌ حول قيمة «العمل».

وخلاصةُ فَرْضيّته أنّ التّصديقَ الثابت المتماسك كافٍ لجَعْل الإنسانِ مُسلمًا، لكنّه لا يجعلُه مؤمنًا إلّا عندما يصحبه العملُ الصّالح.

الإسلامُ في رأيه قد يكون شيئًا ظاهريًّا وسطحيًّا. ومن يُسْلِم خوفَ السّيف فهو مسلمٌ بهذا المعنى. وهذا يُوضِح نوعَ الإسلام الظّاهريّ الخارجيّ، وليس الدّرجةَ الدّنيا. لأنّه في النّمط الأكثر سطحيّةً للإسلام يدخل حتّى أهلُ النّفاق، ناهيك عمّن يوجد في قلوبهم الإيمانُ والنّفاق معًا. بل إنّه في بعض الحالات حتّى الكفرُ ربّما يوجد في القلب جنبًا

٣١ ـ التمييزُ الأساسيّ الذي قدّمه ابن تيميّة بين استعماله تعبيرًا مفتاحيًّا «مطلقًا» و «مشروطًا» شُرح قبْلُ مفصّلًا في الفصل ٤.

٣٢ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٢٥١.

إلى جنب مع الإيمان ، من دون أن يكون الكفرُ قويًّا إلى حدّ نَفْي الإنسان من المِلّة[٣٣].

ولا يعني هذا طبعًا أنّ مُسْلِمًا كهذا، برغم عَدِّه مُسلمًا، هو جيّدٌ كالمسلم الكامل الإسلام. الكمالُ في هذا الشأن ينبغي دائمًا أن يُطلب بعد ذلك. والتّصديقُ الرّاسخ هو الخطوة الأولى نحو هذا الكمال.

ولكنّ الإيمانَ ليس مجرّدَ التّصديق، بل لا بدّ من أعمالٍ قلبيّة تستلزم أعمالًا ظاهرة. فحُبُّ الله ورسولِه من الإيمان، وحُبُّ ما أمر الله به وبُغْضُ ما نهى عنه. وهذا من أخصّ الأمور بالإيمان؛ ولهذا ذكر النّبيُّ صلّى الله عليه وآله وسلّم في عدّة أحاديث أنّ «مَنْ سرّتْه حسنتُه وساءتْه سيّئتُه [٢١٠] فهو مؤمن». فهذا يحبُّ الحسنةَ ويفرحُ بها، ويُبغِضُ السّيئةَ ويسوؤه فعلُها وإن فعلَها بشهوةٍ غالبة. وهذا الحبُّ والبغضُ من خصائص الإيمان.

ومن المثير أن نلاحظ أنّ ابنَ تيميّة يُدخل هنا مفهومَ «العمل» القلبيّ على أنّه نوعٌ من حَلْقة الوَصْل بين التّصديقِ الدّاخليّ الثّابت تمامًا وعملِ الجوارح الخارجيّ العمليّ تمامًا. وفي مخالفة مَنْ يزعمون أنّ الإيمانَ لا علاقةَ له بالعمل (المفهوم هنا بمعنى عمَلِ الجوارح)، يشير ابنُ تيميّة إلى أنّ العمل، على العكس من ذلك، يبدأ حتّى عند مستوى أعمق من أعضاء الجسد الخارجيّة، لأنّ القلبَ نفسَه له عملُه. فحبُّ الله والرّسول، مثلًا، «عملٌ» نفسيّ، والأنواعُ المختلفة للأعمال النفسيّة هي أعمالٌ بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، مثلما أنّ الأعمال الجسدية الظاهرية هي أعمالٌ. ومتى قبِلْنا هذا فلن يكون هناك داعٍ لأن نصطنع تمييزًا جوهريًّا حادًّا بين نَوعي الأعمال، الدّاخليّة والخارجيّة، وننفي الأخيرة من تعريف الإيمان.

والحقيقةُ أنّ فَرْضيّةَ الأعمال النفسيّة هذه ليست سوى تفصيلٍ نظريّ لعين التصوّر

---

٣٣ ـ نفسه ، ص ٢٥٨ ، ص ٢٦٤.

القديم للإيمان، الذي يُعكَس في الحديث، وليس فيه تمييزٌ قاطع بين العمل الذي هو فعلٌ ظاهريّ والإيمان أو التّصديق الذي هو شيءٌ داخليّ. ففي صحيح البخاريّ، ولنعطِ فقط مثالًا أو مثالين من بين عددٍ كبير، نقرأُ الحديثَ الآتي:

عن أبي هريرةَ أنّ رسولَ الله صلّى الله عليه وسلّمَ سُئِلَ: أيُّ العملِ أفضلُ؟ فقال: «إيمانٌ بالله ورسوله». قيلَ: ثمّ ماذا؟ـ قالَ: «الجهادُ في سبيل الله». قيلَ: ثمّ ماذا؟ـ قالَ: «حَجٌّ مبرور»(٣٤).

وههنا يُقدَّم لنا ثلاثةُ عناصر في ترتيبٍ نازلٍ للأهميّة: ١ ـ الإيمان بالله والرّسول، ٢ ـ الجهاد، ٣ ـ الحجّ. ووفقًا [٢١١] للتّصنيف المتّبع عند متأخِّري المتكلّمين ينتمي (٢) و(٣) على نحو واضح إلى صنف العمل بمعنى العمل الجسديّ، بينما (١) سيكون تصديقًا. في هذا الحديث، في أيّة حال، الأمورُ الثلاثة كلُّها تقدِّم إجابةً للسّؤال عن أفضل الأعمال. وبتعبيرٍ آخر، يُعامَلُ الإيمانُ على أنّه عمل.

وعلى النحو نفسه لا نجد في الحديث المشهور الآتي، الذي يصوّر البيعةَ في ليلة العقبة والذي ربّما يعكس أقدمَ صورة لتصوّر الإيمان عند المسلمين، أيَّ تمييز بين أعمال الباطن وأعمال الظاهر:

عن عُبادة بن الصّامت رضي الله عنه، وكان شهدَ بدرًا وهو أحدُ النُّقَباء ليلةَ العقبة، أنّ رسولَ الله صلّى الله عليه وسلّم قال وحولَه عصابةٌ من أصحابه: «بايعوني على أن: ١ ـ لا تُشركوا بالله شيئًا؛ ٢ـ ولا تسرقوا؛ ٣ـ ولا تزنوا؛ ٤ـ ولا تقتلوا أولادَكم؛ ٥ـ ولا تأتوا ببهتان تفترونه بين أيديكم وأرجلكم؛ ٦ـ ولا تعصوا بمعروف. فمَنْ وفى منكم فأجرُه على الله».

---

٣٤ ـ كتاب الإيمان، الحديث ٢٥.

وفي هذا الحديث، من بين الشروط الأساسيّة الستّة للاعتراف بكون الإنسان عضوًا في الجماعة الدّينية الناشئة توًّا حولَ محمّد [عليه الصّلاة والسّلام]، هناك الأوّلُ فقط يتعلّق بالتّصديق، أمّا الشروطُ الباقيةُ جميعًا فهي وصايا في شأن السّلوك المستقيم.

أمّا في شأن فكرة أنّ التّصديق أو المعرفة «فعلٌ قلبيّ»، فإنّ الكلمات التمهيديّة للحديث التاسع عشر من الكتاب نفسه واضحةٌ تمامًا:

«بابُ قولِ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنا أعلمُكم بالله وأنّ المعرفةَ فعلُ القلب؛ لقول الله تعالى: «ولكنْ يؤاخذكمْ بما كسبتْ قلوبُكمْ» (البقرة / الآية ٢٢٥).

دَعْنا الآن نعدْ إلى ابن تيميّة لنرى كيف يستعملُ بذكاءٍ مفهومَ العمل النفسيّ هذا حلْقةَ وصْلٍ بين التّصديق وأعمال الظّاهر، على نحوٍ يمكن فيه الإيمانَ أن يشملَ الاثنين معًا في بنيته الدّلاليّة.

ويمكن أن نستعيد عند هذه المرحلة المقطعَ الطويلَ من كتابه «الإيمان» الذي أوردناه في نهاية الفصلِ الرّابع. حيث يشير إلى أنّ الزاني عندما يقترف الزّنا إنما يفعل ذلك فقط لأنّه يحبّ هذا الفعلَ في قلبه. ولن يقترف الزّنا لو كان [٢١٢] في قلبه خشيةٌ حقيقيّة من الله قويّةٌ إلى حدّ يكفي لقمع شهوته الجنسيّة، أو محبّةٌ لله قويّة إلى حدّ يكفي للتغلّب عليها. ويقول إنّ هذا ينبغي أن يكون معنى ما يقوله تعالى في شأن يوسف: «كذلك لنصرفَ عنه السّوءَ والفحشاءَ إنّه من عبادنا المخلَصين» (يوسف / الآية ٢٤)[٣٥].

وهكذا فإنّ من يكون مخلصًا ومؤمنًا حقًّا بالله لا يرتكب الزّنا. يرتكب الإنسانُ الزّنا

---

٣٥ ـ الفعل أخلصَ، المشتقُّ منه اسمُ المفعول مُخْلَص، يعني «طهّرَ ونقّى وصفّى». وههنا الكلمةُ مستعملةٌ اسمَ مفعولٍ، بمعنى «مَنْ طُهّروا وصُفّوا».

لأنّه يفتقر إلى هذه الخليقة. وهذا هو نوعُ الإيمان الذي ربّما يفقده الإنسانُ، برغم أنّه ربّما لا يفقد التّصديق نفسَه. وهذا هو السّببُ في أن يقال لمثل هذا الإنسان: «هو مسلمٌ، ولكن ليس مؤمنًا».

وهكذا فإنّ المسلمَ الذي يستحقّ حقًّا الثّوابَ الإلهيَّ لا بدّ من أن يكون من أهل التّصديق، لأنّه بغيرِ ذلك لن يكون إلّا منافقًا. ومهما يكن، فليس كلُّ مصدِّقٍ في قلبه الأحوالُ الإيمانيّةُ الواجبةُ، مثل المحبّة الكاملة لله ولرسوله، والخشية العميقة من الله، والإخلاص التامّ في فعله نحو الله، والتوكّل التامّ عليه.

ويواصلُ ابنُ تيميّة القولَ إنّ من لا يمتلك في قلبه كلَّ الأحوال الإيمانيّة الواجبة، ولو كان لديه تصديقٌ، هو ممّن لم يَرَ فيهم الرّسولُ [عليه الصّلاة والسّلام] وجودَ الإيمان. التّصديقُ جزءٌ فقط من الإيمان. ويجب أن يكون هناك أشياءُ أُخَر فوق التّصديق، كمحبّةِ الله وخشيةِ الله. والتّصديقُ الخالي من هذه الأشياء ليس إيمانًا قطعًا(٣٦).

ويقدّم ابنُ تيميّة في نُصرة رأيه بعضَ الملاحظات الموجَزة التي قدّمها وكيعُ بن الجرّاح في هذه المسألة. وتقول واحدةٌ منها: «أهلُ السُّنّة يقولون: الإيمانُ قولٌ وعملٌ؛ والمرجئةُ يقولون: الإيمان قولٌ(٣٧)؛ والجهميّةُ يقولون: الإيمانُ [٢١٣] المعرفةُ،وفي روايةٍ أخرى عنه: وهذا كفرٌ(٣٨). وهناك ملاحظةٌ أخرى هي أكثرُ أصالةً وإثارةً، وهي تقول: «المرجئةُ الذين يقولون الإقرارُ يُجزئ عن العمل. ومن قال هذا فقد هلَكَ. ومَنْ قال: النّيّة تُجزئُ عن

---

٣٦ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

٣٧ ـ ههنا يوحِّد وكيع على نحوٍ واضح بين المرجئة والكرّاميّة. ويمكن أن يُلاحَظ أيضًا أنّ الجهمية لا يُنظَر إليهم على أنّهم من المرجئة.

٣٨ ـ هذه الزيادة روايةٌ أخرى.

العمل، فهو كفرٌ. وهو قولُ جَهْم؛ وكذلك قال أحمد بن حنبل[٣٩].

ومثلما رأينا توًّا، لمفهومِ «أعمالِ القلب» أو، ربّما نقول، «أعمال النفس» المختلفة عن أعمال الجوارح، تأثيرٌ مهمّ جدًّا في تفكير ابن تيميّة. ومتى قَبِلَ الإنسانُ أنّ القلبَ له أعمالُه أو أفعالُه، من مِثْل محبّة الله وخشية الله، وأنّها تدخلُ في صميم بنية الإيمان، فلا بدّ من أن يقبَلَ أنّ أعمال الجوارح داخلةٌ فيها، لأنّ أعمالَ الجسد ليست سوى التعبيرات الخارجيّة واللّوازم الواجبة لأعمال القلب. ويقولُ إنّه علينا أن نسلِّم بالأهمّيّة العليا للقلب؛ إنّه الأصلُ. وبرغم ذلك لا يمتلكُ القلبُ وظيفةَ المعرفة وحْدَها. فله «عملُه» الخاصّ. لا، بل إنّ لديه «قولَه».

إنّ الإيمانَ أصلُه الإيمانُ الذي في القلب. ولا بدّ فيه من شيئين: تصديق بالقلب، وإقراره ومعرفته. ويقال لهذا: قولُ القلب[٤٠]. قال الجنيدُ بن محمّد: التوحيدُ قولُ القلبِ، والتوكُّل عملُ القلبِ. فلا بدّ فيه من قول القلب وعمله، ثم قول البدن وعمله. ولا بدّ فيه من عمل القلب، مثل حُبّ الله ورسوله، وخشية الله، وحُبّ ما [٢١٤] يحبُّه الله ورسولُه، وبُغض ما يُبغضه الله ورسولُه، وإخلاص العمل لله وحده، وتوكّل القلب على الله وحْدَه، وغير ذلك من أعمال القلوب التي أوجبها الله ورسولُه، وجعلَها من الإيمان.

ثمّ القلبُ هو الأصلُ، فإذا كان فيه معرفةٌ وإرادةٌ سرى ذلك إلى البدن بالضرورة. لا يمكن أن يتخلّف البدنُ عما يريدُه القلبُ.

فإذا كان القلبُ صالحًا بما فيه من الإيمان علمًا وعملًا قلبيًّا، لزم ضرورةً

٣٩ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٢٦٠.

٤٠ ـ في مقابل الفكرة الأكثر شيوعًا المتمثلة في «قول اللّسان».

صلاحُ الجسدِ بالقولِ الظّاهر والعملِ بالإيمان المطلق.. والظاهرُ تابعٌ للباطن لازمٌ له، متى صلَحَ الباطنُ صلَحَ الظّاهرُ، وإذا فسَدَ فسَدَ؛ ولهذا قال مَنْ قال من الصّحابة عن المصلّي العابِث: لو خَشَعَ قلْبُ هذا لخشعتْ جوارحُه... ومن هنا يظهر خطأُ قولِ جَهْم بن صفوان ومن اتّبعه حيث ظنّوا أنّ الإيمانَ مجرَّدُ تصديق القلبِ وعِلْمه. لم يجعلوا أعمالَ القلب من الإيمان. وظنّوا أنّه قد يكون الإنسانُ مؤمنًا كاملَ الإيمان بقلبه، وهو مع هذا يسبّ اللّهَ ورسولَه ويُعادي أولياءَ الله، ويوالي أعداءَ الله، ويقتلُ الأنبياءَ، ويهدم المساجدَ، ويهين المصاحف، ويُكرم الكفّارَ غايةَ الكرامة، ويهين المؤمنين غايةَ الإهانة. قالوا: وهذه كلّها معاصٍ [٢١٥] لا تُنافي الإيمانَ الذي في قلبه. بل يفعل هذا وهو في الباطن عند الله مؤمن[٤١].

ومن المثير أن نلاحظ أنّ ابن تيميّة يشير إلى صلةٍ بين ما يسمّيه «أعمالَ القلب» و«الأحوال» عند الصّوفيّة. وما هو معروفٌ في التصوّف عمومًا بالأسماء المختلفة من أحوالٍ أو مقاماتٍ أو منازلِ السّائرين إلى الله، إنّما يشير إلى أعمال القلوب. ويقولُ إنّ بعض هذه الأحوال ممّا فرضَه اللّهُ ورسولُه، فهو من الإيمان الواجب. وبعضُها مما أحبّه ولم يفرضه، فهو من الإيمان المستحَبّ. فالأوّلُ لا بدّ لكلّ مؤمنٍ منه، ومن اقتصرَ عليه فهو من الأبرار أصحاب اليمين[٤٢]. والثاني للمقرّبين السّابقين. ومن أعظمِ غلط المرجئة مطلقًا، فيما يقول ابن تيميّة، أنّهم لا يعدّون أعمالَ القلوب من الفئة الأولى، وهي المشتركة بين الصّوفيّة وغير الصّوفيّة، جزءًا أساسيًّا من الإيمان[٤٣].

---

٤١ ـ في المرجع المشار إليه، ص ١٥٥ ـ ١٥٧.

٤٢ ـ القرآن، سورة الواقعة / الآية ٢٧.

٤٣ ـ في المرجع المشار إليه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

ومهما يكن، فإنّ هذا الاتهامَ الذي ذُكِر أخيرًا غايةٌ في تبسيط الأمور على نحو واضح. فقد رأينا قبْلُ في الفصل الخامس مبلغَ الأهمّيّة التي علّقها معظمُ رؤساء المرجئة على «أعمال القلوب» كحُبّ الله، وخشية الله، والتسليم التامّ.. إلخ. وفي تقديم البيان السّابق، يفكّر ابنُ تيميّة على نحو واضح جدًّا بموقف الجهميّة. وهو نفسُه واعٍ إيّاه. وتُظهر هذا حقيقةُ أنّه بعد صفحات قليلة في الكتاب نفسه يبدأ بانتقاد نظريّة الإيمان عند المرجئة على نحو أكثر شمولًا.

[٢١٦] يبدأ بتقسيم المرجئة على ثلاث مجموعات كبيرة في شأن مسألة بِنية الإيمان: ١ـ الذين يقولون: الإيمانُ مجرّدُ ما في القلب، ٢ـ مَنْ يقولون: هو مجرَّدُ قولِ اللّسان، ٣ـ من يقولون: هو تصديقُ القلبِ وقولُ اللّسان.

المجموعةُ الأولى مقسومةٌ تقسيمًا أصغر على مجموعتين. الأولى هم الذين يُدخِلون في الإيمان أعمالَ القلوب. وهم أكثرُ فِرَق المرجئة. والثانيةُ هم الذين يُخرجون «أعمالَ القلوب» مما يفهمونه «مما هو في القلب». وهذا هو موقفُ جَهْم ومن اتّبعه كالصّالحيّ.

وبعد تقسيم المرجئة على ثلاثة أصناف رئيسة على هذا النحو، يمضي ابنُ تيميّة إلى إخضاع نظريّة الإيمان لديهم لاختبارٍ انتقاديّ تامّ. ويجد ثمّة ثلاثةَ أغلاط أساسية:

١ـ الغلطُ الكبير الأوّل الذي يشير إليه هو أنّ المرجئة يرون إيمانَ الناس كلّهم واحدًا. وههنا ما يكتبه في شأن هذه النقطة:

أحدُها ظنُّهم أنّ الإيمانَ الذي فرضَه اللهُ على العباد متماثلٌ في حقّ العباد، وأنّ الإيمانَ الذي يجب على شخصٍ يجب مثلُه على كلّ شخص. وليس الأمرُ كذلك؛ فإنّ أتباعَ الأنبياء المتقدّمين أوجبَ الله عليهم من الإيمان ما لم يوجبْه على أمّة محمّد، وأوجبَ على أمّة محمّد من الإيمان ما لم يوجبه على

غيرهم. والإيمانُ الذي كان يجب قبْلَ نزول جميع القرآن، ليس هو مثْلَ الإيمان الذي يجب بعد نزول القرآن.

والإيمانُ الذي يجب على مَنْ عرفَ ما أخبرَ به الرّسولُ مفصَّلًا ليس مِثْلَ الإيمان الذي يجب على مَنْ عرفَ ما أخبرَ به مجملًا. فإنّه لا بدّ [٢١٧] في الإيمان من تصديق الرّسول في كلّ ما أخبر به، لكن من صدّق الرّسولَ أو ماتَ عَقِبَ ذلك لم يجب عليه من الإيمان غيرُ ذلك. وأمّا مَنْ بَلغَه القرآنُ والأحاديثُ وما فيهما من الأخبار والأوامر المفصّلة، فيجب عليه من التصديق المفصَّل بخَبَرٍ خَبَرٍ وأَمْرٍ أَمْرٍ ما لا يجب على مَنْ لم يجب عليه إلّا الإيمانُ المجملُ لموته قبْلَ أن يبلغه شيءٌ آخر. وأيضًا لو قُدِّر أنّه عاش؛ فلا يجب على كلّ واحدٍ من العامّة أن يعرف كلَّ ما أمرَ به الرّسولُ وكلَّ ما نهى عنه وكلَّ ما أخبر به. بل إنّما عليه أن يعرف ما يجب عليه هو وما يحرُم عليه. فمن لا مالَ له لا يجب أن يعرف أمرَه المفصَّل في الزّكاة، ومَنْ لا استطاعةَ له على الحجّ ليس عليه أن يعرف أمْرَه المفصَّلَ بالمناسك، ومَنْ لم يتزوّج ليس عليه أن يعرف ما وجبَ للزوجة. فصار يجبُ من الإيمان تصديقًا وعملًا على أشخاصٍ ما لا يجب على آخرين(٤٤).

هذه الاعتباراتُ قادت ابنَ تيميّة إلى انتقادٍ في غاية الإثارة لمثاليّة أفلاطون. النقطةُ الأساسيّة لمناقشته هي أنّ الإيمانَ حين يكون متماثلًا لدى الناس جميعًا، ثابتًا دفعةً واحدةً من دون إذنٍ لأيّة اختلافاتٍ فرديّة، هو شيءٌ كلّيّ Universal. ويتبنّى الموقفَ الذي يقول إنّ الكلّيّات لا توجد إلّا في [٢١٨] عقل الإنسان، وإنّه لا وجودَ لها في العالَم الخارجيّ. في

---

٤٤ ـ نفسه، ص ١٦٣ ـ ١٦٤.

عالَمِ الواقع الخارجيّ الماديّ ليس هناك إلّا جزئيّاتٌ Particulars، تمتلك كلٌّ منها ملامحَها الفَرْديّة المتميّزة. وما الإيمانُ استثناءٌ من هذا المبدأ العامّ:

لمّا توهّموا أنّ الإيمانَ الواجبَ على جميع الناس نوعٌ واحدٌ، صار بعضُهم يظنّ أنّ ذلك النّوعَ من حيث هو لا يقبل التفاضلَ. فقال لي مرّةً بعضُهم: الإيمانُ من حيث هو إيمانٌ لا يقبل الزيادةَ والنقصان. فقلتُ له: قولُكَ «من حيث هو..» كما يقول: الإنسانُ من حيث هو إنسانٌ، والحيوانُ من حيث هو حيوانٌ، والوجودُ من حيث هو وجودٌ، والسّوادُ من حيث هو سواد. وأمثالُ ذلك لا يقبلُ الزيادةَ والنقصان، فيُثبتُ لهذه المسمّيات وجودًا مطلقًا مجرّدًا عن جميع القيود والصّفات. وهذا لا حقيقةَ له في الخارج، وإنّما هو شيءٌ يقدّره الإنسانُ في ذهنه، كما يُقدِّر موجودًا لا قديمًا ولا حادثًا، ولا قائمًا بنفسه ولا بغيره، ويُقدِّر إنسانًا لا موجودًا ولا معدومًا، ويقول: الماهيّةُ من حيث هي هي لا تُوصَف بوجودٍ ولا عَدَم، والماهيّةُ من حيث هي هي شيءٌ يُقدِّره الذّهنُ، وذلك موجودٌ في الذهن لا في الخارج. وأمّا تقديرُ شيء لا يكون في الذهن، ولا في الخارج، فممتنعٌ. وهذا التقديرُ لا يكون إلّا في الذّهن كسائر تقدير الأمور الممتنعة، مثل تقدير صدور العالَم عن صانعَيْنِ، ونحو ذلك؛ فإنّ هذه المقدّرات في الذهن.

فهكذا تقديرُ إيمانٍ لا يتّصف به مؤمنٌ، بل هو مجرَّدٌ عن كلّ قيد، وتقديرُ إنسانٍ لا يكون موجودًا ولا معدومًا. بل ما ثَمَّ إيمانٌ إلّا مع المؤمنين، ولا ثمّ إنسانيّة إلّا ما اتّصف بها الإنسانُ. فكلُّ إنسانٍ له إنسانيّةٌ تخصّه، وكلُّ مؤمنٍ له إيمانٌ يخصّه. [٢١٩] فإنسانيّةُ زَيْدٍ تُشبه إنسانيّةَ عمرو، ليست هي هي. وإذا اشتركا في نوع الإنسانيّة فمعنى ذلك أنّهما يشتبهان فيما يوجد في الخارج

ويشتركان في أمرٍ كلّيٍّ مطلقٍ يكون في الذهن[٤٥].

في السّياق الخاصّ للقسم الحاضر، ربّما يبدو هذا النّوعُ من النقاش استطرادًا، برغم إثارته. وعلينا أن نسلِّم بأنّ له مكانًا أكثر ملاءمةً في القسم الآتي الذي سنعالج فيه مسألةَ زيادة الإيمان ونقصه. وهناك سنناقش أيضًا المسألةَ التي أتينا على ذكرها في المقطع المقتبَس توًّا، وهي مسألةُ ما إذا كان هناك تنوّعٌ في الدّرجات بين النّاس فيما يتّصل بالإيمان. ومهما يكن، فإنّ المناقشةَ المتقدّمة ليست من دون صلة مباشرة بموضوع هذا القسم. والنقطةُ الأساسيّة هي أنّ الاختلافات الفَرْديّة في الإيمان، في نظر ابن تيميّة، تأتي في المقام الأوّل من إدخال «الأعمال» في الإيمان. فالتصديقُ، ذاتُه ومن وجهة كونه كينونةً مجرّدة، ربّما يكون واحدًا، لكنّه يُظهَّر بوساطة «أعمالِ القلوب» و«أعمالِ الجسد» في آلاف الصّوَر الفَرْديّة.

٢ـ ثاني الأغلاط الكبيرة التي اقترفتها المرجئةُ هو زَعْمُ الجهميّة أنّ المظهرَ النفسيّ للإيمان ليس هو إلّا التصديقَ وحْدَه. وتتجاهل الفَرْضيّةُ تمامًا وجودَ «أعمال القلوب» ووظيفتَها[٤٦]. وقد نوقشت هذه النقطةُ قبْلُ مناقشة تامّة في الصفحات السابقة.

٣ ـ الغلطُ الثالثُ ظنُّهم أنّ الإيمانَ الذي في القلب يكون تامًّا بدون شيءٍ من الأعمال. ولهذا يجعلون الأعمالَ ثمرةَ الإيمان ومُقتضاه، بمنزلة السّبب مع المسبَّب، ولا يجعلونها لازمةً له.

وللردّ على هذه النّظرة يؤكّد ابنُ تيميّة، مثلما رأينا قبْلُ، أنّ الإيمانَ الكامل في القلب يستلزم ضرورةَ العملَ الظّاهرَ [٢٢٠]، ويمتنع أن يقوم بالقلب إيمانٌ تامّ من دون عمل

---

٤٥ ـ نفسه، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

٤٦ ـ نفسه، ص ١٧٠.

ظاهر[٤٧]. وتُشْرَح طبيعةُ العلاقة بين الإيمان و«العمل» على النحو الآتي:

ومَثَلُ الإيمانِ في الأعمال كمَثَلِ القلب في الجسم لا ينفكّ أحدُهما عن الآخر. لا يكون ذو جسمٍ حيّ لا قلْبَ له، ولا ذو قلبٍ بغير جسمٍ. فهما شيئان منفردانِ، وهما في الحُكْم والمعنى منفصلان. ومَثلُهما أيضًا مثَلُ حبّةٍ لها ظاهرٌ وباطنٌ، وهي واحدة. لا يقال: حبّتانِ؛ لتفاوت صفتهما.

فكذلك «أعمالُ» الإسلام من الإسلام، هو ظاهرُ الإيمان، وهو من أعمال الجوارح؛ والإيمانُ باطنُ الإسلام، وهو من أعمال القلوب.

ورُوي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم أنّه قال: «الإسلامُ علانيةٌ، والإيمانُ في القلب»[٤٨]... فالإسلامُ أعمالُ الإيمان، والإيمانُ عقودُ الإسلام. فلا إيمانَ إلّا بعمل، ولا عملَ إلّا بعَقْد....

ومثَلُه قولُ رسولِ الله صلّى الله عليه وسلّم: «إنّما الأعمالُ بالنّيات»، أي لا عملَ إلّا بعَقْدٍ وقَصْد؛ لأنّ «إنّما» تحقيقٌ للشيء ونَفْيٌ لما سواه. فأثبتَ بذلك عملَ الجوارح من المعاملات، وعملَ القلوب من النيّات.

فمثَلُ العمل من الإيمان كمَثَلِ الشّفتين من اللّسان لا يصحّ الكلامُ إلّا بهما؛ لأنّ الشّفتين تجمع الحروفَ، واللّسان يُظهِر الكلام. وفي سقوطِ أحدهما بطلانُ [٢٢١] الكلام. وكذلك في سقوطِ العملِ ذهابُ الإيمان[٤٩].

وعلى غرار ما لاحظنا قبْلَ فِقَرٍ قليلة، مسألةُ ما إذا كان الإيمانُ يزيد أو ينقص مرتبطةٌ

---

٤٧ ـ نفسه، ص ١٧٠ ـ ١٧١.

٤٨ ـ قارن بالفصل الرّابع، التعليق رقم ٩. وجديرٌ بالملاحظة أنّه في السّياق الخاصّ لهذا المقطع، يُعطى الحديثُ المشهور صبغةً خاصّةً جدًّا.

٤٩ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٢٨٣.

ارتباطًا قويًا بمسألة ما إذا كانت «الأعمالُ» داخلةً في مفهوم الإيمان. والقسمُ الآتي سيخصَّص لدَرْس هذه المسألة.

٣ـ زيادةُ الإيمان ونقصُه:

هل الإيمانُ قابلٌ للزيادة؟ «هل ينقص الإيمانُ أيضًا؟» «هل هناك اختلافٌ في الدّرجة (تفاضل) بين النّاس في إيمانهم؟». هذه أسئلةٌ ورثها عِلْمُ الكلام الإسلاميّ عن المرجئة. ومثلما رأينا في الفصل الخامس، كانت جمهرةُ المرجئة مهتمّةً على نحو واضح بمسألة ما إذا كان الإيمانُ يزيدُ وينقص. وإثارةُ هذا السّؤال نفسِه كانت النّتاجَ المباشر لنقاشهم في شأن أهمّيّة «العمل» في الإيمان. وإنّ إجابةَ هذا السّؤال اختلفت على نحو طبيعيّ تبعًا لما إذا كان الشخصُ أدخلَ «العملَ» في البنية الأساسيّة للإيمان، أو أخرجَه منها. كان شيئًا عاديًا تمامًا لدى مَنْ أخرجوه أن يختاروا الإجابةَ السّلبيّة، أمّا من سلّموا بأنّ «العملَ» جزءٌ متمّمٌ للإيمان فقد اختاروا الإجابةَ الإيجابيّة.

وبهذا المعنى، ليست مسألةُ زيادةِ الإيمان ونَقْصِه سوى لازمةٍ لمسألة «العمل». ومسألةُ وجودِ درجاتٍ مختلفة في الإيمان أو عدمِ وجودها، هي لازمةٌ إضافيّة لمسألة الزيادة والنقصان. ذلك لأنّنا لو سلّمنا بأنّ الإيمانَ يزيد وينقص، أي يختلف، لسلّمنا آليًّا تقريبًا بوجود درجاتٍ فيه، أمّا إذا كان الإيمانُ غيرَ قابلٍ للزيادة والنّقص، فلا بدّ من أن يكون متماثلًا عند الناس أجمعين.

وعَيْنُ أساسِ فَرضيّة الزيادة والنقص، إذًا، هي فكرةُ أنّ التّصديق نفسَه ثابتٌ، ويبقى دائمًا على ما هو عليه، أمّا «العملُ»، الذي هو مكوِّنٌ آخر للإيمان، [٢٢٢] فهو متغيّرٌ دائمًا، أي ينمو أو يضؤل. وبتعبير آخر، الإيمانُ في هذا التصوّر مؤلّفٌ من نواةٍ ثابتة لا تتغيّر

محاطةٍ، إن صحّ التعبير، بمجالٍ واسعٍ من العناصر المتغيِّرة. وهذه هي الصّورةُ المقبولة على العموم لهذه القضية.

وفي شأن فكرة أنّ التّصديقَ نفسَه لا يتغيّر، يعلِّق ابنُ حَزْم:

والتصديقُ بالشّيء، أيّ شيء كان، لا يمكن البتّةَ أن يقع فيه زيادةٌ ولا نقص، وكذلك التصديقُ بالتوحيد والنّبُوّة لا يمكن البتّة أن يكون فيه زيادة ولا نقص؛ لأنّه لا يخلو كلُّ معتقِدٍ بقلبه أو مُقِرٍّ بلسانه، بأيّ شيءٍ أقرّ أو أيّ شيء اعتقد، من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها. إمّا أن يصدِّق بما اعتقد وأقرّ؛ وإمّا أن يكذِّب بما اعتقد؛ وإمّا منزلة بينهما، وهي الشكّ. فمن المحال أن يكون إنسانٌ مكذِّبًا بما يصدّق به؛ ومن المحال أن يشكّ أحدٌ فيما يصدِّق به. فلم يبق إلّا أنّه مصدِّقٌ بما اعتقد بلا شكّ... وإذا لم يكن مصدِّقًا به فليس مؤمنًا به[٥٠].

وفي مخالفة هذا قد يثير المرءُ اعتراضًا فيقول: «كيف تستطيع أن تستيقن أنّ التّصديقَ لا يسمح بأيّ اختلاف؟» التّصديقُ، أيًّا كانت الحالُ، صفةٌ. والصّفاتُ على العموم تسمح بدرجات مختلفة:

فإن قال قائلٌ: من أين قلتُم إنّ التصديق لا يتفاضل، ونحن نجد خُضْرةً أشدَّ من خُضْرة، وشجاعةً أشدَّ من شجاعة، لا سيّما والشجاعةُ و التّصديقُ كيفيّتانِ من صفات النفس معًا؟

(على هذا الاعتراض يردُّ ابنُ حَزْم: الكيفيّاتُ يمكن قسمتُها على نوعين في هذا الاعتبار؛ تلك التي تسمح بـ «التفاضل» وتلك التي لا تسمح به). وإذا كانت

---

٥٠ ـ الفِصَل، ٤، ص ١٩٣.

بعضُ الكيفيّات تسمح بـ «التفاضل»، فإنّها تفعل ذلك فقط لأنّها تسمح، [٢٢٣] بطبيعتها، لكيفيّة أخرى بأن تدخل فيها وتمتزج بها. ولا يحدث هذا إلّا في الحالات التي يوجَد فيها عددٌ من الوسائط بين الكيفيّة وضدّها قد تُمازِجُ كلَّ واحدٍ من الضدّين، أو فيما جاز امتزاجُ الضدّين فيه.

وأمّا ما كان من الكيفيّاتِ لا يقبل المزاجَ أصلًا، فلا سبيلَ إلى وجود التفاضل فيه. وكلُّ ذلك على حسب ما خلَقَه الله عزّ وجلّ من كلّ ذلك ولا مزيد... إذ لو مازجَ الصّدقَ غيرُه لصار كذِبًا في الوقت، ولو مازج التّصديقَ شيءٌ غيره لصار شكًّا في الوقت، وبطلَ التّصديقُ جُملةً[٥١].

وهكذا يكون «التّصديقُ» عنصرًا دائمًا لا يسمح حتّى بأدنى درجة من التغيّر. وبرغم ذلك نجد في القرآن إشاراتٍ كثيرة إلى «زيادة» الإيمان[٥٢]. وهكذا لا بدّ من أن يكون في الإيمان شيءٌ آخر يتغيّر. وذلك العنصرُ المتغيِّرُ هو «العمل». ومثلما لاحظتُ قبْلُ، هذه هي الإجابةُ النموذجيّة التي يقدّمها مَنْ يَعُدّون «العملَ» مكوِّنًا أساسيًّا للإيمان. وابنُ حَزْم واحِدٌ منهم. وهكذا يستخلصُ أنّ الإيمانَ ليس مجرّدَ تصديق، بل يتضمّن مع التّصديق أشياءَ أُخَر كثيرة (أي «الأعمال»). فإنّما دخلَ «التفاضلُ» في كثرة تلك الأشياء وقلّتها[٥٣].

ومفهومُ «الزيادة» لا ينطبق إلّا على «الكمّيّة» و«العدد». وداخلَ النطاق المفهوميّ الذي يشمله الإيمانُ، عنصرُ «العملِ» وحْدَه يقبلُ «الكميّةَ» و «العدد»[٥٤].

٥١ـ نفسه، ٤، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.

٥٢ ـ من ذلك مثلًا قولُه تعالى: «وإذا ما أُنزلت سورةٌ فمنهم من يقولُ أيُّكم زادتْه هذه إيمانًا فأمّا الذين آمنوا فزادتهم إيمانًا وهم يستبشرون» (التوبة / الآية ١٢٤).

٥٣ ـ في المرجع المشار إليه، ٤، ٢٢١.

٥٤ـ نفسه، ص ١٩٤.

ويقولُ ابنُ حَزْم إنّ إيضاحًا ممتازًا لهذه الحقيقة يقدِّمه حديثٌ مشهور يصف فيه النّبيُّ [عليه الصّلاة والسّلام] المرأةَ بأنّها «ناقصةُ عَقْلٍ ودينٍ». وحين سألتِ النساءُ: يا رسولَ الله، وما نُقصانُ ديننا؟ـ قال عليه السّلام: «أليسَ تقيمُ المرأةُ العددَ من الأيّام واللّيالي[٥٥] لا تصومُ ولا تصلّي فهذا [٢٢٤] نُقصانُ دينها». وعند ابن حَزْم أنّ هذا يشير فقط إلى نَقْصٍ في «الأعمال»، التي تُتصوَّر هنا بمنطق عدد الأيّام. ولا يعني أنّ التّصديق عند المرأة هو في ذاته ناقصٌ. ولو نقص من التّصديق شيءٌ لبطل عن أن يكون تصديقًا؛ لأنّ التصديق لا يتبعّض أصلًا[٥٦].

والآن فإنّ نقصانَ الإيمان وكمالَه، حين يُفهمان على هذا النحو، هما مفهومان نسبيّان تمامًا. وعددُ الدّرجات لا يمكن تحديدُه. فإنّ إيمانَ الإنسان الذي يعمل مثلًا (ا ب ج د) من جُملة «أعمال» التقوى الممكنة، أكثرُ كمالًا من إيمان الإنسان الذي لا يعمل إلّا ا ب ج، والاختلافُ بين الاثنين هو فقط عملٌ واحد (د). لكنّ إيمانَ الأوّل أكثرُ نقصًا من إيمان من يعمل (ا ب ج د هـ). وهذا كلّه طبعًا يعتمد على الافتراض الأساسيّ في أنّ هؤلاء الثلاثة جميعًا يشتركون في التّصديق نفسه. ويشرح ابنُ حَزْم هذه النّسبيّةَ في كمال الإيمان بحوارٍ تخيُّليّ بينه وبين خَصْمٍ لا يُدخِلُ «العملَ» في الإيمان.

قالوا: أخبِرونا عمّن قال: لا إله إلّا الله محمّدٌ رسولُ الله وبرئ من كلّ دين حاشا الإسلام وصدّق بكلّ ما جاء به النّبيُّ صلّى الله عليه وسلّم واعتقد ذلك بقلبه ومات إثر ذلك، أمؤمنٌ هو أم لا؟

فإنّ جوابنا [ابن حَزْم] أنّه مؤمنٌ بلا شكّ عند الله عزّ وجلّ وعندنا.

---

٥٥ ـ إشارة إلى الطمث.

٥٦ ـ نفسه، ص ١٩٧.

قالوا: فأخبِرونا أناقِصُ الإيمانِ هو، أم كاملُ الإيمان؟ فإن قلتُم إنّه كاملُ الإيمانِ فهذا قولُنا. وإن قلتُم إنّه ناقصُ الإيمان سألناكم: ماذا نقصَه من الإيمان؟ـ وماذا معه من الإيمان؟

قال أبو محمّد [ابنُ حَزْم]: فجوابُنا، وبالله تعالى التوفيق، أنّه مؤمنٌ ناقصُ الإيمان بالإضافة إلى مَنْ له إيمانٌ زائدٌ بأعمالٍ لم يعملها هذا. وكلُّ [٢٢٥] واحدٍ فهو ناقصُ الإيمانِ بالإضافة إلى مَنْ هو أفضلُ أعمالًا منه حتى يبلغ الأمرُ إلى رسولِ الله صلّى الله عليه وسلّم الذي لا أحدَ أتمُّ إيمانًا منه؛ بمعنى أحسن أعمالًا منه.

وأمّا قولُهم: ما الذي نقصَه من الإيمان؟ـ فإنّه نقصَه الأعمالُ التي عملَها غيرُه، والتي ربُّنا عزّ وجلّ أعلَمُ بمقاديرها»[٥٧].

وتمثّل المناقشةُ التي يقدِّمُها ابنُ حَزْم صورةً نموذجيّة تُعالَج فيها مسألةُ زيادةِ الإيمانِ ونقصانه في دوائر أهل السُّنّة برغم وجود الاختلاف الملحوظ في التفاصيل في كلّ حالة. وابتغاءَ تقديم مثالٍ آخر، نقول إنّ التّفتازانيّ يتبنّى أيضًا الموقفَ الذي يقول إنّ «هذه المسألةَ فرعٌ للمسألة الأكثر أساسيّة وهي مسألةُ ما إذا كانت الطّاعاتُ جزءًا من الإيمان». وفي شَرْح نصّ النّسفيّ: «فأمّا «الأعمالُ» فهي تتزايد في نفسها و الإيمانُ لا يزيدُ ولا ينقص»، يقول:

حقيقةُ الإيمانِ لا تزيدُ ولا تنقص كما مرّ من أنّه التصديقُ القلبيّ الذي بلغ حدّ الجَزْمِ والإذعانِ، وهذا لا يُتصوَّر فيه زيادةٌ ولانقصانٌ حتى إنّ مَنْ حصَلَ له حقيقةُ التصديق فسواءٌ أتى بالطّاعات أو ارتكب المعاصي، فتصديقُه باقٍ على حاله لا تغيُّرَ فيه[٥٨].

---

٥٧ ـ نفسه، ٤، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

٥٨ ـ التفتازانيّ، في المرجع المشار إليه، ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥، ٤٤٦.

إنّ «زيادة» الإيمان، التي تُذكر في عددٍ من الآيات في القرآن، ينبغي أن تُفهم وفقًا لهذه الملاحظة الأساسيّة. وههنا يقول التّفتازانيّ إنّه، على الجملة، يتابع أبا حنيفة الذي يفسّر هذه الآيات على هذا النحو:

(في عهد الإسلام الأوّل، عندما كان القرآن يُنزَّل منجمًّا) آمنوا في الجُملة، [٢٢٦] ثمّ يأتي فَرْضٌ بعد فرض، وكانوا يؤمنون بكلّ فرضٍ خاصّ. وحاصلُه أنّه [الإيمان] كان يزيد بزيادة ما يجب الإيمانُ به. وهذا لا يُتصوَّر في غير عصر النّبيّ صلّى الله تعالى عليه وسلّم.

وفيه نظَرٌ؛ لأنّ الاطلاعَ على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النّبيّ عليه السّلام.

والإيمانُ واجبٌ إجمالًا فيما عُلِم إجمالًا، وتفصيلًا فيما عُلِم تفصيلًا. ولا خفاءَ في أنّ التّفصيليَّ أزيدُ، بل أكملُ (من الإيمان الإجماليّ العامّ)[٥٩].

حلُّ الغزاليِّ المقترحُ للمسألة نفسِها[٦٠] مختلِفٌ بعض الاختلاف عن الحلّين السّابقَيْن، برغم أنّ الثلاثة جميعًا تنتمي، في الأغلب وعلى الجملة، إلى خطّ التفكير نفسه. ونقطةُ انطلاق الغزاليّ هي نظريّةُ أرسطو في «الاشتراك equivocality». وفي نظَره أنّ اختلافَ الآراء في هذه المسألة منشؤُه الجهلُ بكَوْنِ الاسمِ «إيمان» مشتركًا. ومن هنا يُزال اللَّبسُ متى ميّزنا على نحو واضح بين المعاني المختلفة التي تُستعمل فيها هذه الكلمةُ عمليًّا. وليس هناك هدفٌ في الصّراع حول مسألةٍ سببّها الاشتراكُ في دلالة كلمةٍ من دون أن يُسعى أوّلًا إلى تفكيك المعاني المختلفة التي تُكتّل معًا تحت صورة الكلمة نفسها.

---

٥٩ ـ نفسه، ص ٤٤٥.

٦٠ ـ الاقتصاد، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٨.

يفصلُ الغزاليّ بين ثلاثة معانٍ رئيسة للإيمان في التفكير الكَلاميّ. وهذه المعاني هي: ١ـ التّصديقُ اليقينيّ البرهانيّ؛ ٢ـ التصديقُ المبنيّ على التقليد الذي وصلَ إلى درجة [٢٢٧] الجَزْم؛ ٣ـ التصديقُ الذي يصحبه «العملُ» الذي يستلزمه التّصديقُ نفسُه.

ويحدث النوعُ الأوّلُ من الإيمان عندما يعرف إنسانٌ، مثلًا، وجودَ الله ببرهانٍ منطقيّ. والثاني هو تصديقُ العامّةِ بالإسلام. والثالثُ يُبنى في المقام الأوّل على الأحاديث التي تُدخِلُ أعمالَ الجوارح في معنى الإيمان.

والآن فإنّ الإيمانَ بالمعنى الأوّل هو ضربٌ من اليقين المطلق، وههنا الزيادةُ والنقصان لا يمكن تصوّرُهما. ذلك لأنّ الإيمانَ المطلق، متى وصلَ إلى حدّ الكمال، لا يسمح بأيّة زيادة، وقبْلَ أن يصل إلى الكمال لا يكون إيمانًا مطلقًا. الإيمانُ في هذا المعنى وَحْدةٌ متجانسة مفردة لا تزيد ولا تنقص، إلّا إذا قصدْنا بـ «الزيادة» درجةً أكبرَ من الوضوح، أي زيادةً في الشعور الذاتيّ بالثقة والطمأنينة.

الإيمانُ في المعنى الثاني يقبل «التفاضلَ». وليس في وسع أحدٍ إنكارُ هذا لأنّه موضوعٌ من موضوعات الحياة اليوميّة. ونرى دائمًا كيف أنّ بعض الناس، من اليهود أو النصارى أو المسلمين، يثبتون على إيمانهم الدّينيّ، لا يزحزحهم أيُّ نوع من التهديد أو الإقناع، بينما يكون آخرون أضعفَ في إيمانهم، ويُظهِرون ليونةً أكبر أو يكونون ميّالينَ إلى التقلّب. الإيمانُ في هذا المعنى الثاني مِثْلُ عُقْدة. ومثلما أنّ العُقْدة يمكن أن تُجعل أقوى أو أضعف، هناك ضروبٌ أقوى من الإيمان وضروبٌ أضعف.

أمّا الإيمانُ في المعنى الثالث، فإنّه غنيٌّ عن القول أنّ «العملَ» يقبل الاختلافاتِ الفردية. والسّؤالُ هو على الأصحّ: هل تؤثّر المواظبةُ على «العمل» في التّصديق نفسه

وتُدخِلُ فيه الاختلافاتِ الفرديّة؟ جوابُ الغزاليّ عن هذا السّؤال بالإيجاب:

فأقولُ: إنّ المواظبةَ على الطّاعات لها تأثيرٌ في تأكيد طمأنينة النّفس إلى الاعتقاد التّقليديّ ورسوخه في النفس. وهذا أمرٌ لا يعرفه إلّا من سبَرَ أحوالَ نفسه وراقبَها [٢٢٨] في وقت المواظبة على الطّاعة وفي وقت الفترة، ولاحظ تفاوتَ الحالِ في باطنه، فإنّه يزدادُ بسبب المواظبة على العمل أَنَسةً لمعتقداته، ويتأكّد به طمأنينتُه. حتى إنّ المعتقِدَ الذي طالت منه المواظبةُ على العمل بموجب اعتقاده أعصى نفسًا على المحاوِلِ تغييرَه وتشكيكَه ممن لم تطل مواظبتُه[٦١].

وأكثرُ إحكامًا وتفصيلًا دَرْسُ ابن تيميّة لمعنى «الزيادة»، أو الدّرجاتِ المختلفة للإيمان. ونعلم الآن أنّ النقطةَ المحوريّة لهذه النظريّة هي إدخالُ «العملِ» في مفهوم الإيمان. أمّا فَرْضيّةُ أنّ الإيمانَ يسمح بدرجاتٍ كثيرة واختلافات فرديّة، فليست سوى نتيجة طبيعيّة لهذا الفهم للإيمان. والسّؤالُ المعروض عليه الآن هو: ماذا نعني فعليًّا عندما نقولُ إنّ الإيمانَ قابلٌ لـ «التفاضل»؟ يجرّد ابنُ تيميّة عددًا من الاعتبارات المختلفة التي يمكن أن يقال فيها إنّ الإيمان يزيد وينقص.

(١) الأوّلُ الذي يمكن ذكرُه هو الاختلافُ بين الإجمال والتفصيل، أي الاختلافُ بين المعرفة الإجمالية العامّة والمعرفة التفصيلية المحدّدة فيما يتعلّق بالأوامر الإلهيّة:

فإنّه وإن وجبَ على جميع الخَلْق الإيمانُ بالله ورسوله، ووجبَ على كلّ أمّةٍ التزامُ ما يأمرُ به رسولُهم مجملًا، فمعلومٌ أنّه لا يجب في أوّل الأمر ما وجبَ بعد نزول القرآن كلّه، ولا يجب على كلّ عبدٍ من الإيمان المفصّل مما أخبر به الرّسولُ ما يجب على مَنْ بَلَغه غيرُه [٢٢٩].

٦١ ـ نفسه، ص ٢٢٨.

فمَنْ عرفَ القرآنَ والسُّننَ ومعانيها، لزمَه من الإيمان المفصَّل بذلك ما لا يلزمُ غيرَه. ولو آمنَ الرّجلُ بالله وبالرّسول باطنًا وظاهرًا، ثمّ ماتَ قبْلَ أن يعرف شرائعَ الدّين، مات مؤمنًا بما وجب عليه من الإيمان. وليس ما وجب عليه ولا ما وقع منه مِثْلَ إيمان مَنْ عرفَ الشّرائعَ فآمن بها وعمل بها. بل إيمانُ هذا أكملُ وجوبًا ووقوعًا؛ فإنّ ما وجبَ عليه من الإيمان أكملُ، وما وقع منه أكملُ. وقولُه تعالى: «اليومَ أكملتُ لكم دينَكم» (المائدة / الآية ٣) أي في التشريع بالأمر والنّهي، وليس المرادَ منه أنّ كلَّ واحدٍ من الأمّة وجبَ عليه ما يجب على سائر الأمّة[٦٢].

(٢) اختلافاتٌ فرديّة منشؤها عَمَلُ ما أمر الله [تعالى] الإنسانَ أن يعمله وعَدمُ عمله ذلك. وهذه أيضًا مسألةُ إجمالٍ وتفصيل، ولكن بإشارةٍ خاصّة إلى ما يقوم به الإنسانُ فعلًا:

فمَنْ آمنَ بما جاء به الرّسولُ مطلقًا فلم يكذّبْه قطُّ، لكن أعرضَ عن معرفة أَمْرِه ونَهْيه وخَبَرِه وطلَبِ العِلْم الواجب عليه، فلم يعلم الواجبَ عليه، ولم يعملْه، بل اتّبع هواه، وآخَرُ طلَبَ عِلْمَ ما أُمِر به [٢٣٠] فعَمِل به، وآخَرُ طلَبَ عِلْمَه فعَلِمه وآمن به ولم يعمل به، فهؤلاء وإن اشتركوا في الوجوب، لكنْ مَنْ طلَبَ عِلْمَ التفصيل وعَمِلَ به فإيمانُه أكملُ ممّن عرفَ ما يجب عليه والتزمه وأقرّ به، لكنّه لم يعمل بذلك كلّه. وهذا المقِرُّ بما جاء به الرّسولُ المعترِفُ بذنبه الخائفُ من عقوبته على ترْك العمل[٦٣]، أكملُ إيمانًا ممّن لم يطلب معرفةَ ما أمرَ به الرّسولُ ولا عَمِلَ بذلك، ولا هو خائفٌ أن يعاقب، بل هو في غفلةٍ عن تفصيل ما جاء به الرّسولُ صلّى الله عليه وسلّم، مع أنّه مُقِرٌّ بنُبوّته باطنًا وظاهرًا.

---

٦٢ ـ كتاب الإيمان، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

٦٣ ـ أحسبُ أنّ هذا يشير إلى الشخص الثالث تحت شرطٍ خاصّ: مَنْ لا يعمل كما يجب، لكنّه مدركٌ تمامًا ذنبَه.

فكلّما علِمَ القلبُ ما أخبرَ به الرّسولُ فصدّقَه، وما أمرَ به فالتزمه، كان ذلك زيادةً في إيمانه على من لم يحصل له ذلك؛ وإن كان معه التزامٌ عامٌّ وإقرارٌ عامّ. وكذلك مَنْ عرفَ أسماءَ الله ومعانيَها، فآمَنَ بها، كان إيمانُه أكملَ ممّن لم يعرف تلك الأسماءَ، بل آمنَ بها إيمانًا مجملًا، أو عرف بعضَها. وكلّما ازداد الإنسانُ معرفةً بأسماء الله وصفاته [٢٣١] وآياته، كان إيمانُه به أكملَ[٦٤].

(٣) يخالفُ ابنُ تيميّة الرّأيَ، الذي درسناه قبْلُ، الذي يذهب إلى أنّ التّصديق لا يتغيّر، وأنّ الإيمانَ إذا كان يختلف من شخص إلى آخر فإنّ ذلك بسبب أنّه يشمل «العملَ» القابلَ للتغيّر والتباين. ويتبنّى الموقفَ الذي يذهب إلى أنّ التّصديقَ نفسَه يأذن بدرجاتٍ مختلفة:

العِلْمُ والتّصديقُ نفسُه يكون بعضُه أقوى من بعضٍ وأثبتَ وأبعدَ عن الشكّ والرّيب. وهذا أمرٌ يشهدُه كلُّ أحدٍ من نفسه؛ كما أنّ الحِسَّ الظاهر بالشيء الواحد، مثل رؤية الناس للهلال وإن اشتركوا فيها فبعضُهم تكون رؤيتُه أتمّ من بعض، وكذلك سماعُ الصّوتِ الواحد وشَمُّ الرّائحةِ الواحدة وذوقُ النّوعِ الواحد من الطعام. فكذلك معرفةُ القلبِ وتصديقُه يتفاضلُ أعظمَ من ذلك من وجوهٍ متعدّدة.

والمعاني التي يُؤمَن بها من معاني أسماء الرّبّ وكلامه، يتفاضلُ النّاسُ في معرفتها أعظمَ من تفاضلهم في معرفة غيرها.

(٤) هناك اعتبارٌ آخر يختلف فيه التصديقُ من فرد إلى آخر. فإنّ التصديق المستلزِمَ لعملِ القلب أكملُ من التصديق الذي لا يستلزم عملَه:

التصديقُ المستلزِمُ «لعَمَلِ القلب» أكملُ من التصديق الذي لا يستلزم عملَه؛

---

٦٤ ـ في المرجع المشار إليه، ص ١٩٤ ـ ١٩٥.

فالعِلْمُ الذي يعمل به صاحبُه أكملُ من العِلْم الذي لا يعمل به.

وإذا كان شخصانِ يعلمان أنّ الله حقٌّ ورسولَه حقٌّ والجنّةَ حقٌّ، وهذا عِلْمُه [٢٣٢] أوجبَ له محبّةَ الله وخشيتَه والرّغبةَ في الجنّة والهربَ من النار، والآخَرُ عِلْمُه لم يوجب له ذلك، فعِلْمُ الأوّل أكملُ؛ فإنّ قوّةَ المسبَّب دلَّ على قوّة السّبب[٦٥].

(٥) متى سلّمنا بأنّ «أعمالَ القلوب» داخلةٌ في الإيمان، وجب أن نسلّم بأنّ الإيمانَ يختلف من شخص إلى آخر؛ ذلك لأنّ الناس يتفاضلون تفاضلًا عظيمًا في مسائل من قبيل محبّة الله ورسوله، وخشية الله تعالى ورجائه..

(٦) أنّ «الأعمال» الظّاهرة تتبع الباطنةَ، وهي أيضًا من الإيمان. وفي «الأعمال» الظاهرة قدرٌ كبير من التفاضل.

(٧) عاملٌ آخر يسبِّب «التفاضلَ» في الإيمان هو اختلافُ ذِكْر النّاسِ الأوامرَ الإلهيّة واستحضارِهم إيّاها في قلوبهم:

ذِكْرُ الإنسانِ بقلبه ما أمرَه الله به واستحضارُه لذلك، بحيث لا يكون غافلًا عنه، أكملُ ممّن صدّق به وغفَلَ عنه؛ فإنّ الغفلةَ تُضادُّ كمالَ العِلْم، والتصديقُ والذّكْرُ والاستحضارُ يُكمل العِلْمَ واليقين.

ولهذا قال عمرُ بن حبيب من الصّحابة: إذا ذكَرْنا اللهَ وحمدناه وسبّحناه فتلك زيادتُه؛ وإذا غفَلْنا ونسينا وضيّعنا فتلكَ نُقصانه. وكان مُعاذُ بن جَبَل يقول لأصحابه: «اجلسوا بنا ساعةً نؤمن»[٦٦]، قال تعالى: «ولا تُطعْ مَنْ أغفَلْنا قلبَه

---

٦٥ ـ نفسه، ص ١٩٥ ـ ١٩٦.

٦٦ ـ أي: فلنجلسْ معًا ونتحدثْ في مسائل الدّين لعلّنا نزدادُ إيمانًا في هذه اللحظة.

[٢٣٣] عن ذِكْرنا واتّبع هواه» (الكهف / الآية ٨)، وقال تعالى: «وذكِّرْ فإنّ الذّكرى تنفع المؤمنين» (الذّاريات / الآية ٥٥) إلخ..

والإنسانُ يقرأ السّورةَ مرّاتٍ، حتى سورة الفاتحة، ويظهر له في أثناء الحال من معانيها ما لم يكن خطرَ له قبْلَ ذلك، حتّى كأنّها تلك السّاعةَ نزلت. وهذا موجودٌ في كلّ مَنْ قرأ القرآن بتدبُّر، بخلاف مَنْ قرأه مع الغفلة. ثمّ كلّما فعَلَ شيئًا ممّا أُمِرَ به استحضرَ أنّه أُمِرَ به فصدّق الأمر؛ فحصل له في تلك السّاعة من التّصديق في قلبه ما كان غافلًا عنه، وإن لم يكن مكذّبًا(٦٧).

(٨) تحدث الزيادةُ في الإيمان أيضًا عندما يستيقن الإنسانُ أنّ شيئًا كان ينكره حتّى الآن هو على الحقيقة أمرٌ من أوامر الله، فيغيّر موقفَه منه تغييرًا تامًّا:

كثيرًا ما يحدثُ أنّ الإنسانَ قد يكون مكذِّبًا ومُنْكِرًا الأمورَ لا يعلم أنّ الرّسولَ أخبرَ بها وأمرَ بها، ولو عَلِمَ ذلك لم يكذِّبْ ولم يُنكِر، بل قلبُه جازمٌ بأنّه لا يخبر إلّا بصِدْقٍ ولا يأمر إلّا بحقّ، ثم يسمع الآيةَ أو الحديثَ، أو يتدبّر ذلك، أو يفسَّر له معناه، أو يظهر له ذلك [٢٣٤] بوجه من الوجوه، فيصدّق بما كان مكذِّبًا به، ويعرف ما كان مُنْكِرًا. وهذا تصديقٌ جديد وإيمانٌ جديد ازداد به إيمانُه، ولم يكن قبْلَ ذلك كافرًا، بل جاهلًا(٦٨).

وربّما يُدفع المرءُ إلى أن يقول إنّ هذه الحالة تُشبه كثيرًا الحالةَ الأولى التي نُسبت فيها الاختلافاتُ الفَرْدية في الإيمان إلى الاختلاف بين المعرفة المجْمَلة والمعرفة المفصَّلة. لكنّ الحالتين لا تعنيان الشيءَ نفسه؛ لأنّ الأمر كما يقول:

وأمّا كثيرٌ من النّاس، بل من أهل العلوم والعبادات، فيقومُ بقلوبهم من

---

٦٧ ـ في المرجع المشار إليه، ص ١٩٦ ـ ١٩٨.

٦٨ ـ نفسه، ص ١٩٨.

التفصيل أمورٌ كثيرةٌ تخالف ما جاء به الرّسولُ، وهم لا يعرفون أنّها تخالف، فإذا عرفوا رجعوا.

وكلُّ من ابتدع في الدّين قولًا أخطأ فيه، أو عملَ عملًا أخطأ فيه، وهو مؤمنٌ بالرّسول، أو عرفَ ما قاله وآمن به لم يعدل عنه، هو من هذا الباب. وكلُّ مبتدِع قَصْدُه متابعةُ الرّسولِ، فهو من هذا الباب.

فمَنْ عَلِمَ ما جاء به الرّسولُ، وعملَ به، أكملُ ممّن أخطأَ ذلك. ومَنْ عَلِمَ الصّوابَ بعد الخطأ، وعمِلَ به، فهو أكملُ ممّن لم يكن كذلك[٦٩].

وبعد هذا التحليل المفصَّل للوجوه الثمانية التي لا بدّ أن تحدث فيها الاختلافاتُ الفرديّةُ في الإيمان، نحن الآن في موقف أفضل [٢٣٥] لكي نفهم لماذا ينتقد ابنُ تيميّة المُثُلَ الأفلاطونيّة هذا الانتقادَ الحادّ. وما يشاءُ تأكيدَه تأكيدًا خاصًّا هو أنّ الإيمانَ مسألةٌ شخصية وفرديّة جدًّا. وإيمانُ زيدٍ ليس مماثلًا لإيمان عمرو. إيمانُ كلّ واحدٍ شيءٌ مختصٌّ به، به وحْدَه. والإيمانُ بهذا المعنى يقبل «الزيادةَ والنقصان»:

والذين ينفون التفاضلَ في هذه الأمور يتصوّرون في أنفسهم إيمانًا مطلقًا، أو إنسانًا مطلقًا، أو وجودًا مطلقًا مجرّدًا عن جميع الصّفات المعيِّنة له. ثمّ يظنّون أنّ هذا هو الإيمانُ الموجود في النّاس، وذلك لا يقبل التفاضلَ، ولا يقبلُ في نفسه التعدّدَ؛ إذ هو تصوّرٌ معيَّنٌ قائمٌ في نفسِ متصوِّره. ولهذا يظنّ كثيرٌ من هؤلاء أنّ الأمورَ المشترِكة في شيء واحد[٧٠] هي واحدةٌ بالشخص والعَيْن. حتّى انتهى الأمرُ بطائفة من علمائهم عِلْمًا وعبادةً إلى أن جعلوا الوجودَ كذلك، فتصوّروا

---

٦٩ ـ نفسه، ص ١٩٨.

٧٠ ـ أي صورة ذهنية، تكون كليّة.

أنّ الموجوداتِ مشترِكةٌ في مسمّى الوجود، وتصوّروا هذا في أنفسهم، فظنّوه في الخارج كما هو في أنفسهم، ثمّ ظنّوا أنه الله؛ فجعلوا الرّبَّ هو هذا الوجودَ الذي لا يوجد قطّ إلّا في نفس متصوِّره، ولا يكون في الخارج.

وهكذا كثيرٌ من الفلاسفة تصوّروا أعدادًا مجرَّدةً وحقائقَ مجرّدة، ويسمّونها المُثُلَ الأفلاطونيّة، وزمانًا مجرّدًا عن الحركة والمتحرّك، وبعدًا مجرَّدًا عن الأجسام وصفاتها، ثمّ ظنّوا وجودَ ذلك في الخارج. [٢٣٦] وهؤلاء كلُّهم اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان... وهكذا القائلون بأنّ الإيمانَ شيءٌ واحدٌ وأنّه متماثلٌ في بني آدم، غلطوا في كونه واحدًا، وفي كونه متماثلًا، كما غلطوا في أمثال ذلك من مسائل التوحيد والصّفات والقرآن ونحو ذلك. فكان غلطُ جَهْمٍ وأتباعِه في الإيمان كغلطهم في الرّبّ الذي يؤمن به المؤمنون، وفي كلامه وصفاته. سبحانه وتعالى عمّا يقول الظّالمون علوًّا كبيرًا[٧١].

وقبل أن أختم هذا الفصل، سأعمد باختصارٍ إلى ذِكْر موقفَيْنِ آخرين يقبلان إمكانيّةَ «زيادة» الإيمان على نحو مختلف تمامًا عن النظريّات التي كنّا قد درسناها.

الأوّلُ هو موقفُ الذَّرّيّينَ Atomists، الذي ذكره التّفتازانيّ. وعند الذّرّيّين أنّ الإيمانَ مجرَّدُ حَدَثٍ يستمّر في البقاء بفضل التجدّد المستمرّ لعددٍ غير متناهٍ من الإيمانات، كلٌّ منها مماثِلٌ للسّابق. وعندهم أنّ كلَّ إيمانٍ، مثل أيّة ذرّةٍ أخرى، لا يستمرّ في الوجود بعد خَلْقه إلّا لوحدةٍ واحدةٍ من الزّمان، ثمّ يختفي ليحلَّ محلَّه إيمانٌ جديدٌ مماثِلٌ له. وبرغم ذلك فإنّ مَنْ يقبل من هؤلاء الذَّرّيّين بفكرة زيادة الإيمان يزعمون، إذ تتواصلُ عمليّةُ التجدّد المستمرّ هذه، أنّ نوعًا من المواظبة الثابتة في الإيمان يحدث على نحو طبيعيّ. ويقولون إنّ

---

٧١ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

هذه «زيادةٌ» ساعةً فساعةً ولهذا يواصِلُ إيمانُ الإنسان الزّيادةَ مع زيادة الوقت.

وفي الرّدّ على هذه النظرة، يشير التّفتازانيُّ إلى أنّ حدوثَ شيءٍ مماثلٍ لما قد تلاشى توًّا، مهما تكرّر، لا يكوِّن «زيادةً» البتّةَ.

الموقفُ الثاني هو موقفُ الماتُريديّة. وقد لاحظنا قبْلُ كيف أنّ مفهوم الإيمان عند الماتُريديّة متأثِّرٌ بالنظريّات النفسيّة الخاصّة بالتصوّف. وقد لاحظنا أيضًا [٢٣٧] أنّهم أحبّوا كثيرًا مجازَ «النّور» وأنّهم طوّروا تصوّرَهم الخاصّ للإيمان على أساس هذا المجاز الأساسيّ.

والمسألةُ التي كنّا نناقشُها في هذا القسم تُتناوَل أيضًا من هذه الزّاوية الخاصّة. وهم لا يقولون بـ «زيادة الإيمان ونقصه». ومهما يكن، فإنّ هذا لا يعني أنّهم يرفضون التسليمَ، بأيّ معنى، بوجود «التفاضل» في الإيمان. على العكس، يسلّمون بِرِضا بأنّ هناك اختلافاتٍ فَرْديّة في الإيمان، ولكن فقط بلُغة «النّور» و«الإشراق». فبعضُ القلوب تُضاء أكثرَ بنور الله من القلوب الأخرى.

والحديثُ المشهورُ يُشْرَح على هذا النحو، وفيه يقول النّبيّ [عليه الصّلاةُ والسّلام]: «لَوْ وُزِنَ إيمانُ أبي بكر بإيمان النّاسِ جميعًا لرجح إيمانُ أبي بكر». وميزانُ أبي بكر يرجَحُ بمعنى أنّه يفوق في «النّور» و«الإشراق» إيمانَ النّاس كلِّهم. ويضيفون إلى هذا القولَ إنّ الحديثَ لا ينبغي فهمُه بمعنى «الزيادة والنّقصان»[٧٢].

---

٧٢ ـ الفقه الأكبر، ١، ص ٨.

الفصلُ العاشر – «أنا مؤمنٌ إن شاء الله»

[٢٣٨] المسألةُ التي سنعالجها في هذا الفصل تُعْرَف اصطلاحيًّا بمسألة «الاستثناء» في الإيمان. وكلمةُ «استثناء» تعني حرفيًّا «استثناء شيءٍ». ومن وجهة كونها تعبيرًا اصطلاحيًّا في علم الكلام الإسلاميّ، في أيّة حال، تُستعمل بمعنى غايةٍ في التحديد والضّيق. وتعني تحديدًا إدخالَ الإعلان المحدَّد للإيمان: «أنا مؤمنٌ» في صورة شَرْطيّة، بإضافة عبارةٍ قصيرة هي: «إن شاء الله».

و المسألةُ، بتعبيرٍ آخر، هي ما إذا كان على المرء أن يعبِّر صراحةً عن إيمانه الرّاسخ بأن يُعلن: «أنا مؤمنٌ» أو «أنا حقًّا مؤمنٌ»، أو يلطِّف قوّةَ التعبير بالقول: «أنا مؤمنٌ، إن شاء الله»، مشيرًا بذلك إلى أنّ كلَّ شيء، حتّى إيمانه الشّخصيّ، معتمدٌ أساسًا على مشيئة الله. وهذا الموقفُ قد دلّت عليه الآيةُ القرآنيّة التي تقول: «ولا تقولَنّ لشيءٍ إنّي فاعِلٌ ذلك غدًا. إلّا أَنْ يشاءَ الله» (الكهف / الآية ٢٣-٢٤).

و هذه المسألةُ، التي قد تبدو ضئيلةَ الشأن عند بعضهم، تثير قضيّةً في غاية الخطورة، لأنّها تمسّ صميمَ الجانب الذّاتيّ لإيمان الإنسان. وتتعلّق بالقرار الوجوديّ الشخصيّ في شأن إيمان الإنسان. ومن الوجهة التاريخيّة أثارت قضيّةً هامّةً جدًّا في الإسلام بسبب الخلاف الحادّ على هذه المسألة بين الأشاعرة والماتُريديّة. والحقُّ أنّها تُعدّ بين نقاط الخلاف الرّئيسة في عِلْم الكلام بين مدرستي أهل السُّنّة المتنافستَيْن. إذ أكّد الأشاعرةُ [٢٣٩] ضرورةَ العبارة الشّرطيّة، بينما أنكرها الماتُريديّة.

وسأبدأ بتقديم موقف الماتُريديّة. ويُرجَع عادةً إلى تعليم أبي حنيفة مثلما هي الحالُ في جمهرة مواقف الماتُريديّة.

في «الوصيّة» المنسوبة إلى أبي حنيفة، نجد البيانَ المحدَّد الآتي:

المؤمنُ مؤمنٌ حقًّا والكافرُ كافرٌ حقًّا؛ لأنّه لايمكن أن يكون هناك شكٌّ في الإيمان أو الكُفْر. وأساسُ هذا الكلامُ الإلهيّ: «أولئكَ همُ المؤمنونَ حقًّا...» (الأنفال / الآية٧٤) و«أولئكَ همُ الكافرون حقًّا...» (النساء / الآية١٥١)[1].

على أنّ المناقشة الحنفيّة- الماتُريديّة المبنيّة على هذا البيان يمكن أن تُقدَّم على نحو مناسب على هذا النحو: النقطةُ الأولى التي تُؤكَّد باتّفاق هي أنّ الاستثناءَ، أي إضافة عبارة شرطيّة، يشير إلى «الشّكّ». والإشارةُ إلى «الشّكّ»، في أيّة حال، تخالف بيانَ كتاب «الوصيّة». والحقّ أنّها تخالفُ الإجماعَ العامّ الذي يذهب إلى أنّه لا يمكن أن يكون هناك «شكٌّ» في الإيمان. وتُظهرُ هذا حقيقةُ أنّ من يقول: «أؤمِنُ بالله، إن شاء الله» أو «أشهدُ أنّ محمّدًا رسولُ الله، إن شاء الله»، يُعدّ كافرًا بالإجماع[2]

النقطةُ الثانيةُ أنّه، حتّى في الحياة الاجتماعية العاديّة، تُبطِلُ العبارةُ الشَّرطيّةُ كلَّ العقود والمعاملات. فإذا ما حدث مثلًا أن أضفنا العبارةَ الشَّرطيّةَ إلى القول: «بموجب هذه الوثيقة أبيعُ كذا وكذا» فقُلْنا: «بموجب هذه الوثيقة أبيعُ كذا وكذا، إن شاء الله»، بطلتْ المعاملةُ التجاريّة حالًا. ومثلُ ذلك تعبيراتُ «أعتقُ عبدي، إن شاء الله»، «أطلِّق زوجتي، إن شاء الله» إلخ. وعلى النحو نفسه، تفسخ العبارةُ الشَّرطيّةُ الإيمانَ.[3]

النقطةُ الثالثةُ أنّ إضافة هذه العبارة تدلّ على «التعليق» أي إيقاف (المسألة على

---

١ ـ الوصيّة لأبي حنيفة بشَرْح مُلّا حسين بن إسكندر الحنفي، حيدر آباد، ط ٢، ١٣٦٥هـ، ص ٧٧. وقارن أيضًا بـ: فنسنك، *Muslem Creed*، ص ١٢٥، وملاحظات فنسنك على فقرة الإيمان هذه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

٢ ـ الروضة البهيّة، ص ٦.

٣ ـ نفسه، ص ٦؛ وقارن أيضًا بشرح الوصية، ص ٧٧.

شَرْط) أو تَرْك المسألة من دون حَسْم. لكنّ «التعليق» ممكنٌ فقط فيما يتّصل بحدَثٍ [٢٤٠] يُتوقَّع حصولُه فيما بعد. والآيةُ القرآنيّةُ المستشهَد بها قبْلُ مثالٌ في هذه النقطة. فلا «تعليقَ» يمكن تصوّرُه في شأن ماتحقّق من قبْلُ، أي أحداث الماضي والوضع الرّاهن. فالتعبيرُ: «أنا مؤمنٌ» وصْفٌ لوضع ذاتيّ يقف فيه المتكلّمُ في الحاضر. ومن هنا لا تكون العبارةُ الشَّرطيّةُ مقبولةً هنا(٤).

النقطةُ الرّابعةُ، التي يذكرها الشّارحُ الحنفيُّ للوصيّة، تتعلّق بالحالة التي يكون فيها استعمالُ العبارة الشَّرطيّة أمرًا مقبولًا. ويقول إنّه ليس فقط استعمالُ العبارة الشَّرطيّة أمرًا مقبولًا بل يُوصى به عندما لا يتعلّق البيانُ بـ «جَذْر» الإيمان، بل ببعض الظّروف الخاصّة المصاحبة لحدَث الإيمان. ففي تعبيراتٍ من قَبيل: «سأكونُ مؤمنًا غدًا، إن شاء الله»، «سأموتُ مؤمنًا، إن شاء الله»، «سيُقبَلُ إيماني، إن شاء الله» إلخ...، تُعدّ العبارةُ الشَّرطيّة شيئًا مُؤثَرًا لأنّ المسألةَ هنا ليست متعلّقةً بـ «جَذْر» الإيمان بل باستمرار الإيمان والمواظبة عليه وقبوله. ويلخّص حسين بن إسكندر الموقفَ الحنفيَّ-الماتُريديّ بالطريقة الآتية:

١ – عندما يعلن المؤمنُ: «أنا مؤمنٌ حقًّا»، يعمل بلا منازِع الشيءَ الصحيح.

٢ – عندما يقول: «أنا مؤمنٌ، إن شاء الله»، هناك احتمالات:

أ – إذا قصدَ «تعليقَ» الأمرِ على المشيئة (الإلهيّة) فيما يتصل بالوضع الفعليّ، كان مخطئًا.

ب – أمّا إذا كان قصْدُه الإشارةَ إلى وضع مستقبليّ، فهو مُصيب(٥).

---

٤ ـ نفسه، ص ٦.

٥ ـ شَرْح كتاب الوصيّة، ص ٧٧.

ومن بين النُّظّار الكبار في الإسلام، يمثِّل ابنُ حَزْم واحدًا ممّن تبنّوا أساسًا الموقفَ نفسَه الذي تبنّاه الماتُريديّة في هذه المسألة الخاصّة. لكنّ تفكيره، على غرار مسائل أُخَر كثيرة، ينمّ على مَسحة أصالة:

[٢٤١] والقولُ عندنا في هذه المسألةِ [مسألة قول المسلم: أنا مؤمن] أنّ هذه صفةٌ يعلمها المرءُ من نفسه، فإن كان يدري أنّه مصدِّقٌ بالله عزّ وجلّ، وبمحمّد صلّى الله عليه وسلّم، وبكلّ ما أتى به عليه السّلام، وأنّه يُقرّ بلسانه بكلّ ذلك، فواجبٌ عليه أن يعترف بذلك كما أمَرَ تعالى إذ قال تعالى: «وأمّا بنعمة ربِّكَ فحدِّثْ» (سورة الضحى/ الآية ١١). ولا نعمةَ أوكدُ، ولا أفضلُ، ولا أولى بالشُّكر، من نعمة الإسلام. فواجبٌ عليه أن يقول: «أنا مؤمنٌ مُسْلمٌ قطعًا عند الله تعالى في وقتي هذا». ولا فَرْقَ بين قوله: «أنا مؤمنٌ مُسْلمٌ» و بين قوله: أنا أسودُ، أو أنا أبيض. وهكذا سائرُ صفاته التي لا يشكّ فيها. وليس هذا من باب الامتداح والعُجْب في شيء[٦].

يُروى عن صحابيّ النّبيّ الشّهير عبد الله بن مسعود أنّه كرِهَ قولَ المسلم: «أنا مؤمنٌ»، وكان يقول: أنا مؤمنٌ إن شاء الله. ويبرّر ابنُ حَزْم موقفَ ابن مسعود هذا بأن يطبّق عليه نظريّتَه الأصليّة في الإيمان، التي درسناها قبْلُ:

وقولُ ابنِ مسعودٍ عندنا صحيحٌ؛ لأنّ الإسلامَ و الإيمانَ اسْمانِ منقولانِ عن موضوعهما في اللّغة إلى جميع البِرّ والطّاعات، فإنّما منَعَ ابنُ مسعود من القول بأنّه مسلمٌ مؤمنٌ، على معنى أنّه مستوفٍ لجميع الطّاعات. وهذا صحيحٌ، ومن ادّعى لنفسه هذا فقد كذبَ بلا شكّ[٧].

---

٦ ـ الفِصَل، ٤، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

٧ ـ نفسه، ص ٢٢٨.

وفي مقابل الماتُريديّة، الذين يقولون إنّه [٢٤٢] لا ضرورةَ للاستثناء في النمط العاديّ من إعلان الإنسان إيمانَه، يُلحّ الأشاعرةُ على وجوب إضافة العبارة الشَّرطيّة. ويقدِّم فنسنك Wensinck، في كتابه Muslem Creed [٨]، أربعَ حُجَج قدّمها الغزاليّ (إحياء علوم الدّين، ١، ١١٤-١١٧) في الدّفاع عن موقف الأشاعرة. الأولى أنّ هذا الإعلانَ المطلق مُجانسٌ للتفاخر والغرور. الثانيةُ أنّ استعمالَ الصّورة الشَّرْطية مأمورٌ به في كلٍّ من القرآن والحديث، تعبيرًا عن الإرادة أو الرّغبة، وليس عن «الشكّ» بالمعنى الذي يفهمه فيه المعارضون. الثالثةُ أنّه يُعبِّر عن «الشكّ»، لكنّه شَكٌّ في كمال إيمان الإنسان. وإنّ «الشكّ» في هذا المعنى مبرَّرٌ بالتأكيد. الرّابعةُ أنّ العبارة الشَّرطيّة واجبةٌ فيما يتّصل بـ «العمل الأخير» للإنسان.

ومن المثير، فيما يتصل بالنقطتين الثانية والثالثة، أن نلاحظ أنّ الماتُريديّة يُسمّون الأشاعرةَ «الشّكّاكيّة، أي الفِرقة الشاكّة[٩]، بسبب إصرارهم على وجوب العبارة الشَّرْطيّة. وفي رأيهم أنّ الأشاعرةَ يفعلون ذلك لأنّ لديهم شكوكًا حول إيمانهم. ويكفي تمامًا أنّ كتابَ العقيدة المذكور قبْلُ، المنسوبَ إلى الماتُريديّ نفسه، يفتتح القسمَ الذي يعالج هذه المسألة بالقول: «مسألةُ الاستثناء في الإيمان موضوعُ خلافٍ بيننا وبين الشّكّاكيّة»[١٠].

ويدافع الغزاليُّ عن الأشاعرة في مواجهة هذه التّهمة بالإشارة إلى أنّ عبارة «إنْ شاء الله» ليست دالّةً على «الشكّ» بمعنى أنّ الأشاعرة ليس لديهم إلّا إيمانٌ ضعيفٌ متزعزعٌ

٨ـ ص١٣٩.

٩ـ يقتبس الأستاذ تريتّون *Professor Tritton* (في كتابه *Theology* ص١٠٦) من الغُنية الملاحظةَ المثيرة الآتية في شأن هذا اللقب: «سمّى المرجئةُ أهلَ السُّنّة الشكّاكيّةَ لأنّهم قيّدوا انتسابهم إلى الإسلام بإضافة «إن شاء الله».

١٠ـ العقيدة، ٢٥، ص ١٧.

كثيرًا، بل تعبِّر على الأصحّ عن توقٍ إلى أن يكونوا أكملَ إيمانًا.

وفي الدّفاع عن الأشاعرة، يلفتُ أبو عذبة الانتباهَ إلى [٢٤٣] أنّ الأشاعرة لديهم أسلافٌ مشهورون في استعمال العبارة الشَّرطيّة، كالخليفة عُمر وعبد الله بن مسعود والسيّدة عائشة من الصّحابة، ومن التابعين الحسَن البصريّ وابن سيرين وسُفيان الثَّوري وابن عُيينة والأوزاعيّ ومالك بن أنس والشّافعيّ وأحمد بن حنبل وكثيرين آخرين. وهؤلاء جميعًا، كما يقول، كانوا يعلنون إيمانَهم بالصّيغة الشّرطيّة. وبرغم ذلك لن يزعم أحدٌ أنّهم كانوا شكّاكين. على العكس، كانت العبارةُ الشَّرطيّةُ فيهم تدفقًا طبيعيًّا لقوّة إيمانهم. كانت ظهورًا لمعنى «العبُوديّة»، وتعبيرًا عن الفكرة الأساسيّة التي تذهب إلى أنّ كلَّ شيءٍ مُعتمِدٌ ومتوقِّفٌ على مشيئة الله.

النقطةُ الرّابعة التي ذكرها الغزاليّ جديرةٌ أيضًا باهتمام خاصّ. وهي مرتبطةٌ بمسألةٍ كلاميّة خاصّة جدًّا، معروفة بـ «الموافاة». هي، باختصارٍ، نظريّةُ الإيمان التي تؤكّد تأكيدًا حَصْريًّا «خاتمةَ» الإنسان في تقرير طبيعة إيمانه. بتعبير آخر، تؤكّدُ أنّ ما هو حاسمٌ في هذه المسألة هو العملُ الأخير الذي يفعله الإنسانُ في لحظة الوفاة أو الحالة التي يموت عليها. فإذا ماتَ الإنسانُ مؤمنًا كاملًا، يكون مؤمنًا أيًّا كان عملُه طوالَ حياته. وبالمقابل، إذا ماتَ في حال الكُفْر، يكون كافرًا مهما كان مسلمًا ورعًا طوالَ حياته.

وأهميّةُ العبارة الشَّرْطيّة تكون واضحةً لمن يتبنّون هذا الموقفَ من مسألة الإيمان. لأنّه كيف نستطيع أن نعلم الآنَ في أيّة حالةٍ سنموت؟ كلُّ ما نستطيع أن نفعله الآن هو أن نتمنّى نهايةً طيّبة. فحتّى إذا كان الإنسانُ مؤمنًا جيّدًا في الوقت الرّاهن، وحتّى إذا كان طبيعيًّا تمامًا له أن يتمنّى أن يستمرّ في إيمانه من دون تأرجح حتّى اللحظة الأخيرة من

حياته، ليس في طوقه أن يكون متأكّدًا على نحو مطلق من مِثْل هذا الاستمرار. حالتُه في اللحظة الأخيرة من حياته ما تزال غَيبًا، شيئًا يعزّ التّنبُّؤ به. العبارةُ الشَّرطيّة، «إن شاء الله»، تُشير على نحو دقيق إلى الخاتمة(١١).

نظريّةُ «الاستثناء» هذه، مثلما لاحظنا، أساسُها تصوّرٌ خاصّ جدًّا للإيمان، هو أنّ إيمانَ الإنسان أو كُفْرَه [٢٤٤] لا تُحدِّده إلّا الحالةُ التي يجد فيها الإنسانُ نفسَه لحظةَ الموت وأنْ لا شيءَ يسبقُ اللحظةَ الأخيرة يكون ذا أهميّةٍ تُذكَر في هذا الاعتبار. وتصوّرُ الإيمان المقدَّمُ في هذه الصّورة هو «بِدْعةٌ» لا لَبْسَ فيها، لأنّ مِثْلَ ذلك ليس هو التصوّرَ القرآنيّ للإيمان بتّةً.

أمّا ابنُ تيميّة، الذي يُرجِع هذا التصوّرَ إلى جَهْم(١٢)، فينتقده على النحو الآتي:

أكثرُ المتأخّرين الذين نصروا قولَ جَهْم يقولون بالاستثناء في الإيمان، ويقولون: الإيمانُ في الشَّرْع هو ما يوافي به العبدُ ربَّه، وإن كان في اللّغة أعمَّ من ذلك، فجعلوا في مسألة الاستثناء في مسمّى الإيمانِ ما ادّعوا أنّه مُسمّاه في الشّرع، وعدلوا عن اللّغة.

وتصوّرُ أنّ كلمة إيمان لا تعني إلّا الحالةَ التي يموتُ عليها الإنسانُ لا سندَ له في الشّرع. وهو قولٌ مُحْدَثٌ لم يقله أحدٌ من السَّلَف. لكنّ هؤلاء ظنّوا أنّ الذين استثنوا في الإيمان من السَّلَف كان هذا مأخذَهم؛ لأنّ هؤلاء وأمثالَهم لم يكونوا خبيرين بكلام السَّلَف، بل ينصرون ما يظهر من أقوالهم بما تلقّوه عن المتكلّمين من الجهميّة ونحوهم من أهل البِدَع. فيبقى الظاهرُ قولَ السَّلَف،

١١ـ الروضة البهيّة، ص ٨.

١٢ـ نذكر أنّ المعتزليّ الشهير، الفُوَطيّ، كان أوّلَ من علّمَ عقيدةَ الموافاة (انظر تريتون، ص ١١٥، الحاشية ١).

والباطنُ قولَ الجهميّة الذين هم أفسدُ الناس مقالةً في الإيمان[١٣].

على أنّ نسبة ابن تيميّة نظريّةَ الاستثناء هذه إلى [٢٤٥] الجَهميّة أمرٌ مُشْكِل. ويبدو أنّه هو نفسه يرتكب تناقضًا عندما يجعل في موضع آخر[١٤] المرجئةَ والجهميّة بين المفكّرين النموذجيّين الذين حرّموا تحريمًا تامًّا الاستثناءَ في الإيمان. وههنا ما يقولُه في شأن موقف الجهميّة إزاء مسألة الاستثناء:

فالذين يحرّمونه [الاستثناءَ في الإيمان] هم المرجئةُ والجهميّةُ ونحوهم ممّن يجعل الإيمانَ شيئًا واحدًا يعلمه الإنسانُ من نفسه، كالتّصديق بالرّبّ ونحو ذلك ممّا في قلبه. فيقولُ أحدُهم: أنا أعلمُ أنّي مؤمنٌ، كما أعلمُ أنّي تكلّمتُ بالشّهادتين، وكما أعلمُ أنّي قرأتُ الفاتحة، وكما أعلَمُ أنّي أحِبّ رسولَ الله وأنّي أُبغِضُ اليهودَ والنصارى. فقولي: «أنا مؤمنٌ» كقولي: «أنا مُسْلِمٌ»، وكقولي: تكلّمتُ بالشّهادتين وقرأتُ الفاتحة، وكقولي: أنا أُبغِض اليهودَ والنصارى، ونحو ذلك من الأمور الحاضرة التي أنا أعلمُها وأقطع بها. وكما أنّه لا يجوز أن يُقال: أنا قرأتُ الفاتحةَ إن شاء الله، كذلك لا يقول: «أنا مؤمنٌ إن شاء الله». لكن إذا كان يشكّ في ذلك فيقول: «فعلتُه إن شاء الله». قالوا: فمن استثنى في إيمانه فهو شاكٌّ فيه، وسمّوهم الشكّاكة[١٥].

---

١٣ ـ الإيمان، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

١٤ ـ في الفصل الأخير من الكتاب، الذي يعالج فيه مسألةَ الاستثناء خاصّةً. وهنا ينسب نظريّة الموافاة إلى المتأخرين من أتباع ابن كُلّاب (أبي محمد عبد الله بن سعيد، توفّي بعد عام ٨٥٤ م بقليل) الذي كان أحدَ مشاهير المتكلّمين بين المحدّثين قبل الأشعريّ. وانظر أيضًا ص ١٠٠ من الكتاب نفسه حيثُ يصف ابنُ تيميّة الأشعريَّ بأنّه متكلّم نموذجيّ يؤيّد جهمًا في نظريّته في الإيمان (مشيرًا بذلك إلى إخراج جهم «العملَ» من الإيمان) لكنّه يختلف عن جهم في الاستثناء ويؤيّد رأيَ أهل السُّنة.

١٥ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٣٦٦.

[٢٤٦] وغنيّ عن القول أنّ ابن تيميّة لا يؤيّدُ رأيَ مَنْ ينكرون تمامًا ممارسةَ الاستثناء، لأنّ مِثْلَ هذا الرّفض أساسُه نظريّةُ الإيمان عند الجهميّة التي تُخرج «العملَ» وتجعلُ الإيمانَ كينونةً متجانسةً يشترك فيها كلُّ الذين «يؤمنون» قاطبةً. ومهما يكن، فهو يرفض أيضًا الفكرةَ التي تسمح باستعمال الاستثناء بانيةً هذا السّماحَ على نظريّة «خاتمة العمل». وينسب فكرةَ الاستثناء هذه، في آخِر فصول كتابه، إلى الكُلّابيّين، أتباع ابن كُلّاب. وهناك يقدِّم الملخَّصَ الآتي لنظرية «خاتمة العمل» عند الكُلّابيّين:

الإيمانُ هو ما ماتَ عليه الإنسانُ؛ والإنسانُ إنمّا يكون عند الله مؤمنًا وكافرًا، باعتبار الموافاةِ وما سبَقَ في عِلْم الله أنّه يكون عليه، وما قبْلَ ذلك لا عبرة به. قالوا: والإيمانُ الذي يتعقّبه الكُفْرُ، فيموتُ صاحبُه كافرًا، ليس بإيمانٍ؛ كالصّلاة التي يُفسدها صاحبُها قبْلَ الكمال، وكالصّيام الذي يُفطر صاحبُه قبْلَ الغروب. وصاحبُ هذا هو عند الله كافرٌ لعلمه بما يموت عليه.

وكذلك قالوا في الكفر...

فهؤلاء يقولون: إذا عَلِمَ [اللهُ] أنّ الإنسانَ يموتُ كافرًا، لم يزل مريدًا لعقوبته، فذاك الإيمانُ الذي كان معه باطلٌ لا فائدةَ فيه، بل وجودُه كعدمه. وإذا عَلِم أنّه يموتُ مؤمنًا، لم يزَلْ مُريدًا لإثابته. وذاك الكفرُ الذي فعَلَه وجودُه كعَدَمه. فلم يكن هذا كافرًا عندهم أصلًا. فهؤلاء يستثنون في الإيمان بناءً على هذا المأخذ. وكذلك بعضُ مُحقّقيهم [٢٤٧] يستثنون في الكُفر، مثل أبي منصور الماتُريديّ؛ فإنّ ما ذكروه مُطّردٌ فيهما[١٦].

برّر الكُلّابيّةُ وأهلُ الرأي المشابه الاستثناءَ في الإيمان بالإشارة إلى حقيقة أنّ الاستثناء كان

---

١٦ ـ نفسه، ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.

شائعًا بين القُدماء، أي كبار المحقّقين في الماضي. ويقبلُ ابنُ تيميّة هذا ويقرّه. وهكذا لا خطأَ في الاستعمال نفسه. فقط نظريّةُ الإيمانِ التي يبنيه عليها خطأ تامّ، فيما يرى ابنُ تيميّة.

ويقول: صحيحٌ أنّ الأقدمين كانوا يستثنون، لكنّهم فعلوا ذلك على أساسٍ مختلف تمامًا. ولم يُروَ حتّى عن واحدٍ منهم أنّه استعملَ العبارةَ الشّرطيّة واضعًا في ذهنه الحالةَ النهائيّة التي سيُغادر عليها حياتَه على الأرض. لكنّ هؤلاء اعتقدوا أنّ فكرة الموافاة كانت تمامًا الدّافعَ الذي جعل القدماءَ يستثنون. والحقُّ أنّ ما ظنّوه تصوُّرَ المحقِّقين في الماضي لم يكن سوى تصوّر أساسيّ للإيمان خاصّ بجَهْم[١٧].

فماذا كانت إذًا الفكرةُ الحقيقية لدى القُدماء التي تشكِّل الأساسَ لاستعمالهم الاستثناءَ في الإيمان؟ لهذا السّؤال، يقدِّم ابنُ تيميّة الإجابةَ الآتية:

وأمّا مذهبُ سَلَفِ أصحاب الحديث، كابنِ مسعودٍ وأصحابه والثّوريّ وابن عُيينة وأكثر علماء الكوفة، ويحي بن سعيد القطّان فيما يرويه عن علماء أهل البصرة، وأحمد بن حنبل وغيره من أئمّة السُّنّة، فكانوا يستثنون في الإيمان، وهذا متواترٌ عنهم، لكن ليس في هؤلاء من قال: أنا أستثني لأجل الموافاة، وإنّ الإيمانَ إنّما هو اسمٌ لما يوافي به العبدُ ربّه. بل صرّح أئمّةُ هؤلاء بأنّ الاستثناء إنّما هو لأنّ الإيمانَ يتضمّن فِعْلَ الواجبات، [٢٤٨] فلا يشهدون لأنفسهم بذلك، كما لا يشهدون لها بالبرّ والتقوى؛ فإنّ ذلك مما لا يعلمونه وهو تزكيةٌ لأنفسهم بلا عِلْم..

وأمّا الموافاة، فما علمتُ أحدًا من السَّلَف علّل بها الاستثناء، ولكنْ كثير من المتأخّرين يعلّل بها، من أصحاب الحديث من أصحاب أحمد ومالك والشافعيّ

---

١٧ ـ نفسه، ص ٣٧٢. ولاحظ هنا أيضًا أنّ ابن تيميّة ينسب النظرية الخاطئة إلى جَهْم.

وغيرهم؛ كما يعلِّل بها نُظّارُهم كأبي الحسَن الأشعريّ وأكثر أصحابه[١٨].

شَرْحُ المسألة عند ابن تيميّة مبنيٌّ على نظريّته الدّلالية المؤثرة في التمييز بين الإطلاق والتّقييد؛ أي بين الاستعمال «المطلَق» و«المقيَّد» للكلمة. فكلمةُ «إيمان»، عندما تُستعمل بإطلاقٍ، تتضمّن طبعًا كلَّ ما أمر الله الإنسانَ بعمله وكذا كلَّ ما حرّم عليه فِعْلَه. فإذا قال إنسانٌ: «أنا مؤمنٌ» في هذا المعنى هكذا من دون استثناء، فسيعني ذلك أنّه يَعُدّ نفسَه مُؤمِنًا كاملًا معصومًا عن الخطأ. وما هذا سوى «تزكيةٍ للنّفس». فإن كان مؤهَّلًا لِفِعْل مِثْل هذه الشهادة، فلماذا لا يشهد بأنّه سيذهب يقينًا إلى الجنّة؟[١٩]

وأوضح أحمدُ بن حنبل أنّه يستثني، لا لأنّ لديه شكًّا في إيمانه، بل لأنّ «العملَ» داخلٌ في الإيمان. وكان يضيف: «إن شاء اللهُ» لأنّه لم يكن متأكّدًا تمامًا من أنّه أكملَ شروطَ «العمل» كلّها. لكنّه أسقط أحيانًا الاستثناءَ عن قَصْد. وذلك عندما كان يستعمل كلمةَ «إيمان» على نحو مشروط، أي عندما كان يشير إلى إيمانِه الرّاسخ نفسِه، دونما اعتبارٍ لعنصر«العمل». وبذلك أثبتَ اليقينَ فيما يتيقّنُه من نفسه[٢٠].

[٢٤٩] وستُفهَم المسألةُ فهمًا أفضل إذا ما تأمّلنا استعمالَ العبارة الشَّرطيّة في ظروف الحياة اليوميّة. فعندما أكونُ مثلًا قد عزمتُ على فِعْل شيءٍ غدًا، أقولُ: سأفعلُه غدًا، إن شاء الله».العبارةُ الشّرطيّةُ تشيرُ هنا إلى تحقّق الفعل، لا إلى إرادتي وعَزْمي. فليس لديّ أيُّ شكّ في إرادتي عملَ هذا الشيء؛ ذلك لأنّني أشعرُ فعلًا وأعلَمُ بوجود الإرادة في نفسي. ولكن مهما كان عزمي راسخًا فلستُ قادرًا على أن أؤكّد لنفسي تأكيدًا مطلقًا أنّ الشيء المقصود

١٨ ـ نفسه، ص ٣٧٤.

١٩ ـ نفسه، ص ٣٨٣.

٢٠ ـ نفسه، ص ٣٨٦.

سيتحقّق غدًا من دون إخفاق. فعبارةُ «إن شاء اللّٰهُ» إنّما تُشير إلى شكّ من هذا النّمط.

والاستنتاجُ نفسُه ينطبق على هذه الجملة: «أنا مؤمنٌ، إن شاء اللّٰهُ»[٢١].

٢١ ـ نفسه، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١.

الفصلُ الحادي عشر- خَلْقُ الإيمان

١-أصلُ المسألة:

[٢٥٠] أثار ظهورُ الاعتزال وازدهارُه في الأيّام الأولى للعبّاسيّين عددًا من المسائل الخطيرة في اتجاهات علم الكلام النظريّ جميعًا. ولا يمكن مفهومَ الإيمان أن يبقى غيرَ متأثّرٍ بطريقة المعتزلة في التفكير.

ومن بين كلّ العقائد الرّئيسة التي اعتقدها المعتزلةُ اعتقادًا قويًّا، تستحقّ عقيدتان اهتمامًا خاصًّا نظرًا إلى التأثير الذي تركَتاه في مفهوم الإيمان. الأولى منهما هي عقيدةُ «العَدْل» الإلهيّ الاعتزاليّةُ النموذجيّة. وفي ظاهرها، تبدو هذه الفَرْضيّةُ غيرَ مؤذيةٍ تمامًا؛ لأنّها ببساطة تأكيدٌ راسخٌ لِعَدْل الله [سبحانه] الكامل، نزاهته تعالى المطلقة عن كلّ ظُلْم. ويثير المفهومُ مسألةً خطيرةً، في أيّة حال، لأنّه في جانبه العكسيّ يعني ضمنًا مسؤوليّةَ الإنسان، و، تبعًا لذلك، حُرّيةَ الإنسان. وإذ تُفهم الفَرْضيّةُ على هذا النحو، لا بدّ من أن تُضْعِف سيادةَ الحقّ [تعالى] المطلقة وقدرتَه الكلّيّة إلى حدّ خطير.

وفي الأصل عُرضت فَرْضيّةُ العَدْلِ الإلهيّ بقَصْد تحويل عِبْء المسؤولية عن أعمال الشّر البشرية من الله إلى الإنسان. لكنّها قادت سريعًا إلى النّظرة الابتداعيّة the heretical view التي تذهب إلى القول إنّ كلّ ما يفعله الإنسانُ، إنما يفعله بقُدرته وعلى مسؤوليّته؛ أي إنّ الإنسان باختصارٍ هو «الخالقُ» لأعماله. وتُغايرُ هذه النّظرةُ تمامًا النظرةَ التي أقرّها جَهْمٌ الذي يزعم أنْ لا فِعْلَ ولا عملَ لأحدٍ غير الله تعالى وإنّما تُنسب الأعمالُ إلى المخلوقين على المجاز، وأنّ الإنسانَ على الحقيقة [٢٥١] لا يعمل أيَّ شيء؛ هو فقط الموضعُ

الذي فيه يسبّب الله تعالى حدوثَ الحدَث[١].

وفي وضعٍ كهذا يكون من السّهل أن نرى كيف تظهر مسألةُ ما إذا كان الإيمانُ والكُفْرُ مخلوقَيْنِ في الإنسان من جانب الله [تعالى] أو أنّهما ليسا إلّا مسؤوليّةً بشريّة. ومثلما يمكن أن نتوقّع، يعطي المعتزلةُ اهتمامًا حصريًّا تقريبًا لولادة الكُفْر في قلب الإنسان. ويُقال إنّ عَبّادَ بن سليمان مثلًا زعم «أنّه من الخطأ أن نقولَ إنّ الله خَلَق الكُفّارَ، ذلك لأنّ كُفرهم لم يخلقْه الله». ويقولون إنّه لا يمكن تصوّرُ أنّ الله العادلَ عَدْلًا مطلقًا يجعلُ إنسانًا كافرًا بخَلْق الكُفْر في قلبه. ولا يمكن تصوّرُ أنّ ربَّ العَدْلِ المطلقِ يخلق بِرِضًا كافرًا ثمّ يعاقبُ مخلوقَه بنار جهنّم لكونه كافرًا. لا يمكن تصوّرُ أنّه تعالى قد شاء أو أراد خَلْقَ ذَنْبِ الكُفْرِ البغيض. وهذه المسألةُ ومسائلُ أُخَر مرتبطةٌ بها ستُعالَج مفصَّلًا في القسم الثالث من هذا الفَصْل.

وههنا سألاحظ فقط أنّ مسألة الخَلْق الإلهيّ للكفر مرتبطةٌ ارتباطًا قويًّا بمسألة خَلْق الإيمان، التي هي جانبُها المضادّ، برغم أنّ المسألةَ الأخيرة لا تُحدِثُ مشكلةً نظريّةً حادّةً جدًّا كالأولى. ذلك لأنّ خَلْق شيءٍ جيّد لا ينالُ البتّةَ من صورة العَدْل الإلهيّ، برغم أنّه ينال من حُرّيّة الإنسان. يريد المعتزلةُ أن يؤكّدوا أنّ كلّ ما يعملُه الإنسانُ، من خير أو شرّ، هو عَمَلُ الإنسان، أنّه شيءٌ يقرّره الإنسانُ بنفسه وينفِّذه على مسؤوليته. ولا ينبغي جَعْلُ الإيمان استثناءً من هذه الحقيقة الأساسية.

وللتمثيل الواضح للتعارض الحادّ الذي وُجِد في هذا الاعتبار بين المعتزلة وغير المعتزلة، سنأخذُ الآيةَ ٢٥٧ من سورة البقرة كما فسّرها الفريقان. والمثالُ مأخوذٌ من أمالي الشّريف المرتضى[٢]. والآيةُ المعنيّة تقول: «اللهُ وليُّ الذين آمنوا يخرجُهم من الظّلماتِ إلى النّور»:

---

١ ـ انظر: البغداديّ، الفَرْق، ص ١٩٩.

٢ ـ الجزء الثاني، ص ١٤ ـ ١٥.

[٢٥٢] إن سأل سائلٌ [من خصوم المعتزلة] عن قوله تعالى: «اللّهُ وليُّ الذين آمنوا يخرجُهم من الظّلماتِ إلى النّور»، فقال: أليس ظاهرُ هذه الآية يقتضي أنّه هو الفاعلُ للإيمان فيهم؛ لأنّ النّورَ ها هنا كنايةٌ عن الإيمان والطّاعات، والظّلمةَ كنايةٌ عن الكفر والمعاصي، ولا معنى لذلك غيرُ ما ذكرناه؟ وإذا كان مُضيفًا للإخراج إليه فهو الفاعلُ لما كانوا به خارجين، وهذ خلافُ مذهبكم [المعتزلة]. الجوابُ، قلنا: أمّا النّورُ والظلمةُ المذكورانِ في الآية فجائزٌ أن يكون المرادُ بهما الإيمانَ والكفرَ، وجائزٌ أيضًا أن يُراد بهما الجنةُ والنّارُ والثوابُ والعقاب.

فقد تصحّ الكنايةُ عن الثّواب والنعيم في الجنّة بأنّه نورٌ، وعن العقاب في النّار بأنّه ظُلمة. وإذا كان المرادُ بهما الجنّةَ والنّارَ ساغ إضافةُ إخراجِهم من الظّلمات إلى النّور إليه تعالى؛ لأنّه لا شُبهةَ في أنّه جلّ وعزّ هو المُدْخِلُ للمؤمنِ الجنّةَ، والعادلُ به عن طريق النّار. والظاهرُ بما ذكرناه أشبهُ؛ لأنّه يقتضي أنّ المؤمنَ الذي ثبتَ كونُه مؤمنًا يَخرجُ من الظلمة إلى النّور. فلو حُمِلَ على الإيمان والكُفْر لتناقض المعنى، ولصار تقديرُ الكلام: أنه يُخرج المؤمنَ الذي قد تقدّمَ كونُه مؤمنًا من الكُفْرِ إلى الإيمان؛ وذلك لا يصحّ.

وإذا كان الكلامُ يقتضي الاستقبالَ في إخراج مَنْ قد ثبتَ كونُه مؤمنًا، كان حَمْلُه على دخولِ الجنّةِ والعدولِ به عن طريق النّار أشبهَ بالظاهر.

على أنّا لو حَملْنا الكلامَ على الإيمانِ والكُفرِ لصحَّ، ولم يكن مقتضيًا لما توهّموه، ويكون وجهُ إضافةِ الإخراج إليه [تعالى]، وإن لم يكن الإيمانُ من فِعْله، مِنْ حيثُ دلَّ وبيّنَ وأرشدَ ولطّفَ وسهّل. وقد علمنا أنّه لولا هذه الأمورُ لم يخرج المكلَّفُ من الكفر إلى الإيمان. فيصحُّ إضافةُ الإخراجِ إليه تعالى؛

لكون ما عددناه من جهته. وعلى هذا يصحّ من أحدنا، إذا أشار على غيره بدخولِ بلدٍ من البُلْدانِ ورغّبَه في ذلك، وعرّفه ما فيه من الصّلاح؛ أو بمجانبة فعلٍ من الأفعال، أن يقول: أنا أدخلتُ فلانًا البلدَ الفلانيّ، وأنا أخرجتُه من كذا وانتشلتُه منه. ويكونُ وجهُ الإضافة ما ذكرناه من التّرغيب، وتقويةِ الدّواعي.

(وهكذا ستعني الآيةُ القرآنيّةُ التي نحن في صددها أنّ الله يغري النّاسَ، ويرغّبهم بالإيمان، لا أنّه «يخلُقُ» الإيمانَ في قلوبهم).

[٢٥٣] لاحظنا في البدء أنّ اثنتين من عقائد الاعتزال الرّئيسة كانتا داخلتين ضمنًا في مسألة خَلْق الله الإيمانَ. وقد درَسْنا توًّا الأولى، أي عَدْلَ الله ومسؤولية الإنسان. أمّا الثانيةُ فهي المسألةُ المشهورةُ المتمثّلة في «خَلْق القرآن»، وهي مسألةٌ أثارت لَغَطًا كثيرًا في الأمّة في العصر العبّاسيّ الأوّل.

ومن الوجهة النظريّة، كانت هذه المسألةُ في الأصل جزءًا من نظريّة الصّفات الإلهيّة. والمعتزلةُ أنكروا وجودَ صفاتٍ أزليّة لله، لأنّهم رأوا أنّ القولَ بوجود هذه الصّفات سيعني القولَ بوجود عددٍ من الوجودات الأزليّة إلى جانب الله تعالى. ولأنّ «الكلامَ» كان إحدى الصّفات الإلهية الرئيسة، ولأنّ القرآنَ كان في الأحوال كلّها كلامَ الله، حَكَم المعتزلةُ بأنّه من اللّائق إنكارُ الوجود الأزليّ للقرآن، أو ما يسمّى قِدَم القرآن. وهكذا آل بهم الأمرُ إلى أن يزعموا أنّ القرآن، مثل الأشياء الأخرى جميعًا، كان شيئًا مخلوقًا. هذه مختصرةٌ فَرْضيّةُ «خَلْقِ القرآن» عند المعتزلة. ومسألةُ «هَلِ القرآنُ مخلوقٌ أو غيرُ مخلوق؟» نُوقشت على نحو جادّ بين المتكلّمين.

واضحٌ أنّ مسألةَ «خَلْق الإيمان» صيغت بعدَ مسألة «خَلْق القرآن». ومثلما نُوقشت

مسألةُ «هَلِ القرآنُ مخلوقٌ أو غيرُ مخلوق» نقاشًا حارًّا، أُثيرت المسألةُ في شأن الإيمان ونُوقشت بالصّورة الظّاهرية نفسِها، أي: هل الإيمانُ مخلوقٌ أو غيرُ مخلوق؟ وفي هذه المسألة وقف الأشعريّ والماتُريديّة مخالفًا كلٌّ منهم الآخرَ.

٢- موقفُ الأشاعرة:

وصلت إلينا رسالةٌ قصيرةٌ للأشعريّ في هذه المسألة[٣]. وفيها يتخذ موقفًا محدّدًا في أنّ الإيمانَ غيرُ مخلوق. وهناك اضطرابٌ ملحوظ في تفكير الأشعريّ في هذه الرّسالة. ولكن دَعْنا أوّلًا نتتبّع مناقشتَه خطوةً خطوةً كما يطوّرها.

[٢٥٤] من الذين يقولون إنّ الإيمانَ مخلوقٌ، يَذْكر الحارثَ المحاسبيّ، وجعفرَ بن حرب وعبدَ الله بن كُلّاب وعبدَ العزيز المكّي و«متكلّمين آخرين من ذوي الطبيعة التأمليّة». أمّا الذين يتّخذون الموقفَ المضادّ فهم في الأعمّ الأغلب أهلُ الحديث، والمفكّرُ الأكثر تمثيلًا لهذا المعسكر هو أحمدُ بن حنبل الذي يقول الأشعريّ إنّه يتّبعه.

وحُجّةُ المجموعة الأولى بسيطةٌ إلى حدّ بعيد. فقد لاحظوا بعنايةٍ، كما يقول، الأشياءَ الموجودة فوجدوها جميعًا «مخلوقةً» ما عدا اللهَ وصفاته. والآنَ واضحٌ أنّ الإيمانَ عملٌ بشريٌ وخاصّية بشريّة، ولا يمكن أن يكون صفةً لله. وهكذا، هو بين الأشياء «المخلوقة».

يبدأ الأشعريُّ، ممثّلًا للموقف المضادّ، في مجادلة النظرة التي تنسب «المخلوقيّةَ» إلى الإيمان. والنقطةُ الأولى للنظر هي المعنى الدّقيق لكلمة «مخلوق». والصّفةُ «مخلوق» تعني «ما جاء إلى الوجود بعْدَ أن كان معدوما». ويقترحُ: «لنحاولْ أن نطبّق هذه الصّفةَ بهذا المعنى الخاصّ على الإيمان فنرى هل يمكنُ الاثنَيْنِ أن يتناغما وينسجما، أو يتناقضا

٣- رسالةٌ في الإيمان، نشرها شبيتا في كتابه *Zur Geschichte Abū'-L- Hasan al-Ash'ari's*، لايبزغ، ١٨٧٦م، ص ١٣٨ — ١٤٠. ويقال إنها أحدُ الأعمال التي ألّفها الأشعريّ في أيام إقامته في بغداد.

ويتدافعا. ويقول إنّنا نجد أنّ الأمرَ الثاني هو الحاصلُ. وسببُ هذا مثلما يأتي: إذا قُلْنا إنّ الإيمانَ «مخلوقٌ»، فسيعني ذلك أنّ الإيمانَ كان معدومًا قبْلَ خَلْقه. والدّلالةُ الضمنية المفهومة هي أنّه قبْلَ أن يُخْلَق الإيمانُ، كانت هناك حالةٌ لم يكن فيها إيمانٌ ولا توحيدٌ (اعترافٌ بأنّ الله واحد). والحقيقةُ، في أيّة حال، أنّه لم تكن هناك وفقًا للأشعريّ حالةٌ لم يكن فيها إيمانٌ ولا توحيدٌ، لا قبْلَ خَلْقِ العالَمِ ولا بَعْدَه.

وجليٌّ تمامًا أنّ الأشعريّ في هذه المناقشة لا يعتقد أنّ الإيمان حدَثٌ وجوديٌّ شخصيّ يتعيّن في كلّ فردٍ من البشر، بل هو حدَثٌ كَوْني، كينونةٌ غَيبيّة متى وُجِدت استمرّت في الوجود على امتداد الأعصر. وهذا التّناولُ الخاصّ يشير على نحو واضح إلى أنّ المسألةَ تُثار وتُناقَش في هذا السّياق على غرار «خَلْق القرآن». يُضاف إلى هذا أنّ الأشعريّ نفسه يشير في الرّسالة نفسِها إلى هذا [٢٥٥] التوازي بين المسألتين، مثلما سنرى عمّا قريب. وبتعبيرٍ آخر، الإيمانُ في هذا السّياق مختلفٌ تمامًا عن الإيمان المنظور إليه بمنطق العناصر المكوّنة: التصديق والقول والعمل. وتشير هذه الحقيقةُ أيضًا إلى أنّه لا يوجد تعارضٌ حقيقيّ بين الأشعريّ والماتُريديّة الذين سندرسُ نظريّتَهم في القسم الآتي. ذلك لأنّ الماتُريديّة، عندما يناقشون مخلوقيّةَ الإيمان وعدَمَ مخلوقيّته، يفهمون من كلمة الإيمان معنى الحدَث الشخصيّ.

لنعد الآن إلى مناقشة الأشعريّ، فإنّه يَتوقّع من معارضيه أن يثيروا اعتراضًا حاسمًا على فَرْضيتّه بالقول: «إنّ فَرْضيّتَك تنطوي على معنى ضمنيّ واضح يقول إنّه كان هناك حينٌ من الدّهر وُجد فيه إيمانٌ من دون وجود مؤمن. لكن كيف يمكن أن يوجدَ إيمانٌ في وقتٍ لا وجودَ فيه لإنسان؟»

الجوابُ الذي يقدّمه الأشعريُّ لهذا السّؤال مبنيٌّ على مناقشةٍ تبدو ساذجةً على نحو

مدهش. بل علينا أن نقول إنّه ربّما لا يكون أكثرَ من شيء من السّفسطة. إذ يبدأ بتأكيد أنّ المعنى الأكثر أصالةً للإيمان هوالتّصديقُ والتوحيد. ثمّ يشير إلى أنّه وفقًا لشهادة القرآن، شهِدَ الله [تعالى] منذ الأزَل أنّه واحدٌ (وهذا عَينُ التوحيد) وشهِد منذ الأزَل أنّه حقٌّ (وهذا عَينُ التّصديق). وقبْلَ خَلْق النّاس، كان الحقُّ تعالى يقول دائمًا: «إنّني أنا اللهُ لا إلهَ إلّا أنا» (طه / الآية١٤) وكان يؤكّد دائمًا كونَه الحقَّ. بتعبيرٍ آخر، برغم أنه لم يكن هناك في ذلك الوقت إنسانٌ يوحّد ويصدّق، وُجِد التوحيدُ والتّصديقُ، أي وُجد الإيمان.

بعد هذه النقطة، يتقدّم الأشعريُّ أكثر في الخَلْط اللفظيّ. فيقول إنّ الإيمانَ المفهومَ بمعنى مطلقٍ المستعمَلَ من دون إشارة إلى أيّ مخلوق، إحدى الصّفاتِ الإلهيّة. ويوردُ الآيةَ الكريمة: «هوَ اللهُ الذي لا إلهَ إلّا هو الملِكُ القُدّوسُ السّلامُ المؤمنُ المهيمنُ..» (الحشر/ الآية٢٣)، ويلاحِظ أنه في هذه الآية يسمّي الحقُّ ذاتَه العليّةَ مؤمنًا ويجعل هذا الاسمَ الأخير بين الأسماء التي يطبّقها على ذاته.

[٢٥٦] وجليٌّ تمامًا أنّ الأشعريّ في هذه المناقشة لا ينتبه إلّا إلى الصّورة الظّاهريّة لكلمة «مُؤمِن». وهذه الكلمةُ، على غرار ما رأينا على نحو واضح، تعني في السِّياقات العاديّة «مَنْ يؤمنُ»، أي إنسانًا ذا إيمان. وفي هذه الآية، في أيّة حال، تعني الكلمةُ شيئًا مختلفًا تمامًا، برغم اشتقاقها من الجَذْر نفسِه. تعني «مَنْ يجعل شخصًا يشعُر بالإيمان»، «مَنْ يجعل قلْبَ إنسانٍ مطمئنًا»، «مَنْ يكْفَلُ ويحمي».

النقطةُ الآتية التي يقدّمها الأشعريّ أكثرُ إثارةً لأنّها تُظهِر على نحو واضح أنّ المسألةَ تُصاغُ على غرار مسألةِ خَلْقِ القرآن. ففي مواجهة مَنْ يقولون إنّ الإيمانَ لا يمكن بحالٍ من الأحوال أن يكون صفةً إلهيّةً لأنّه صفةٌ إنسانيّةٌ جوهريًا، يناقشُ على النحو الآتي:

حاشى لي أن أزعم أنّ الله يُشبِه المخلوقاتِ وأنّه يُوصَفُ بصفةٍ خاصّة بالكائنات الممكنة! وقد حدَثَ سوءُ الفهم لمعارضي فَرْضيّتي بسبب استنتاجٍ مخطئ ليس غير.

وقد وُجِّهوا إلى هذه النظرة المخطئة على النحو الآتي: درسوا الكائناتِ المخلوقةَ جميعًا والشروطَ والخاصيّاتِ التي لاحظوها لها، فوجدوها كلَّها «مخلوقةً». وفوق ذلك استيقنوا أنّ الإيمانَ إحدى الصّفاتِ المميِّزة للمخلوقات. ومن هذا استخلصوا أنّ الإيمان «مخلوق». وهذا بالقطعِ استنتاجٌ مخطئ. ولا بدّ من أنّهم لاحظوا أنّ «العِلْمَ» و«الكلامَ» أيضًا بين الصّفات البشريّة، وبرغم ذلك هاتانِ أيضًا بين الصّفات الإلهيّة، وبما هما كذلك «ليستا مخلوقتين» وليستا ممكنتين. وكلُّ من يزعم أنّ «كلامَ» الله و«عِلْمَه» مخلوقانِ وممكنانِ كافرٌ من دون ريب.

ويمكن أن يُؤخذَ استثناءٌ من هذا على أساس أنّ فَرْضيّةَ كونِ الإيمان «غيرَ مخلوق» وغيرَ حادثٍ تساوي تمامًا القولَ بأنّ الإيمانَ «قديمٌ»، بينما وجْهُ الحقّ أنّه لا شيءَ «قديمٌ» ما خلا الله، فإنّه في البدء ما كان ثَمَّ إلّا الله قبْلَ أن يخلق الأشياءَ.

[٢٥٧] وسأُجيب عن هذا بأنّ هذه الطّريقةَ للتفكير مميِّزةٌ لمن يزعمون أنّ «كلامَ»الله و«عِلْمَه» و«صفاتِه» على العموم ممكنةٌ و«مخلوقة».

وهكذا يمكن دحضُ هذه النظرة بالحجّة نفسها التي تُدْحَض بها فَرْضيّةُ أنّ الصّفاتِ الإلهيّة، كالعِلْم والقرآن، ممكنةٌ و«مخلوقة».

على أنّ مناقشةَ الأشعريّ هذه، من وجهة كونها نظريّةً للإيمان، ملتبسةٌ جدًا لأنّه هو نفسه مضطربٌ في نقطةٍ ذات أهمّيّة محوريّة. فهو يجدُ في القرآن كلمةَ «المؤمِن» مستعمَلةً في إشارةٍ إلى الله [تعالى]. ويتجاهلُ حقيقةَ أنّه في السّياق الخاصّ تعني «المؤمنُ» شيئًا مختلفًا

تمامًا عن «مؤمنٍ»، أي إنسانٍ ذي إيمان، ثمّ يقفز إلى استنتاج أنّ الإيمانَ إحدى صفاتِ الله تعالى القديمة على غرار «العِلْم» و «الكلام». وبذلك يخلطُ المسألة تمامًا.

ويبدو أنّ هذا وضعَ أتباعَه في موقفٍ معقَّد. وابتغاءَ تحسين المناقشة وإعطائها نظرةً أكثر معقوليةً ينسب ابنُ عساكر مثلًا، في دفاعه عن الأشعريّ[٤]، إلى أستاذه فَرْضيّةَ أنّ الإيمانَ على نوعَيْن: الأوّلُ هو إيمانُ الله الذي هو «قديمٌ» كما جاء في الآية ٢٣ من سورة الحشر، والثاني إيمانُ البشر الذي هو «مخلوقٌ» لأنّه يحدثُ بمبادرةٍ من الإنسان، على أساسها يُثاب الإنسانُ (حين يكون الإيمانُ صادقًا) أو يُعاقَبُ (حين يكون مشكوكًا فيه). ثمّ يحدِّد ابنُ عساكر للأشعريّ «موقفًا متوسّطًا»[٥] بين المعتزلة والجَهْميّة والنّجّاريّة، من ناحية، وهم الذين يزعمون أنّ الإيمان «مخلوقٌ» من دون أيّة شروط، وبين غِلاظ المجسِّمة، من ناحية أخرى، وهم الذين يزعمون أنّ الإيمانَ «قديمٌ» من دون أيّة قيود. والحقُّ، في أيّة حال، أنّ هذا التقسيمَ نفسَه لا ينجو من إعطاء الانطباع بأنّه مبنيٌّ على خَلْطٍ دلاليّ. لأنّه في الأحوال كلّها، ينتمي إيمانُ الله وإيمانُ الإنسان إلى رُتبتين مختلفتين تمامًا للوجود ولا يمكن بحالٍ، تبعًا لذلك، أن يؤلِّفا قُطبي التضادّ.

٣- موقفُ الماتُريديّة:

[٢٥٨] خلافًا لفَرْضيّة الأشاعرة، يكون الموقفُ الذي اتّخذه الماتُريديّةُ متماسكًا من جهة أنّه يهتمّ بطبيعة الإيمان من حيث هو ظاهرةٌ بشَريّة. والمسألةُ الرّئيسة هي: عندما

٤ـ تبيين الكذب،
A.F. Mehren (Exposé de la réforme de l'islamisme , commencée au troisième siècle de l'hègire par Abou'l- Hasan Ali el- Ashari' St. Pétersburg 1876 , II , pp . 113 _ 114.

٥ـ مثلما يفعل في شأن كلّ العقائد الرّئيسة في علم الكلام الإسلاميّ.

«يُؤمنُ» إنسانٌ بالله، هل يكون إيمانُه مخلوقًا فيه من جانب الله [تعالى] أو هو شيءٌ يفعلُه بقُدرته وعلى مسؤوليّته؟ تصوغ العقيدةُ المذكورةُ قبْلُ -المنسوبةُ إلى الماتُريديّ نفسِه- المسألةَ كلَّها كما يأتي:

لأنّ الإيمانَ «إقرارٌ باللّسان» و«تصديقٌ بالجَنان»، هو شيءٌ مخلوق. ويؤكّد بعضُ النّاس أنّه غيرُ مخلوق لأنّه لا يحصل إلّا بتوفيق الله الذي هو غيرُ مخلوق. وعن هذا نجيب: هذا صحيحٌ، وبرغم ذلك لا يتحوّلُ فِعْلُ الإنسان بسبب هذا إلى فِعْلٍ لله؛ يظلُّ شيئًا مخلوقًا، كالصّوم والصّلاة[٦].

وربّما نُحسن إذا ما تذكّرنا أنّ هذا البيانَ يمثِّل رأيَ مدرسةِ سَمَرْقَنْد. وقد اتّخذ ماتُريديّةُ بخارى موقفًا مختلفًا إزاء المسألة نفسها. فلْنعد الآن إلى تفاصيل القضيّة.

في وَصْفه لموقف الماتُريديّة، يعودُ البياضيُّ، الذي كثيرًا ما أُشير إليه قبلُ، إلى القولِ المأثورِ الأساسيّ المنسوبِ تقليديًّا إلى أبي حنيفة في الوصيّة: «نُقرّ بأنّ العبْدَ مع جميع أعمالِه وإقرارِه ومعرفتِهِ مخلوقٌ»[٧]. ويشير إلى أنّه إذا كان «الإقرارُ باللّسان» و«المعرفةُ» مخلوقَيْن، فعلينا أن نقول إنّ الإيمانَ مخلوقٌ، لأنّ الإيمانَ هو مجرَّدُ «إقرارٍ باللّسان» و«معرفة»[٨].

وإنّ مدرسةَ ماتُريديّةِ سَمَرْقَنْد صريحةٌ جدًّا في اتّخاذ الموقف الذي يذهب إلى أنّ الإيمانَ «مخلوق». أمّا مدرسةُ بُخارى، غيرُ الرّاضية بهذا الموقف، فتُدخِلُ في المناقشة [٢٥٩] تعقيدًا ذكيًّا. إذ يميزون بين مظهرَيْن في بنية الإيمان. المظهرُ الأوّلُ هو «الهدايةُ»، بمعنى الهداية

---

٦ ـ العقيدة، ٢٢، ص ١٦.

٧ ـ الوصيّة، ص ٨٤؛ وقارن بـ: فنسنك، *Muslim Creed*، ص ١٢٨.

٨ ـ لاحظ هنا أنّ البياضيّ، مُخلِصًا لتعاليم أبي حنيفة، يعرّفُ الإيمانَ بأنّه إقرار ـ معرفة، ويخرج «الأعمالَ الصّالحة» منه. قارن بـ: الفصل ٥، [٩]، (٣).

الإلهيّة من حيث هي مبادرةٌ عمليّة في جانب الله [تعالى]. المظهرُ الثاني هو «الاهتداءُ»، الذي هو الجزءُ الذي يؤدّيه الإنسان. وهذانِ المظهرانِ مُستَمَدّان من القرآن[٩]. ويزعم أهلُ بُخارى أنّ الإيمانَ في مظهره الأوّل «غيرُ مخلوق»، أمّا في مظهره الثاني فهو «مخلوق»[١٠].

ووفقًا لأبي عَذبة[١١]، أنّ بعض مشايخ بُخارى، كابن الفضل والشيخ إسماعيل بن الحسين الزاهد بالغوا فكفّروا مَنْ قال بخَلْق الإيمان على أساس أنّ فَرْضيّة خَلْق الإيمان ستُفضي إلى بِدْعة واضحة تذهب إلى القول بخَلْق كلام الله تعالى (القرآن). ويُقال إنّه تابعهم كبارُ مفكّري فَرْغانة.

النقطةُ المثيرةُ في شأن هذا أنّ أهلَ بُخارى هؤلاء جعلوا مسألةَ خَلْق الإيمان متّصلةً اتصالًا مباشرًا بمسألة خَلْق القرآن؛ أي كلام الله. ونتذكّر أنّ الأشعريّ ربطَ ربطًا قويًّا بين هاتين المسألتين لكنّ أهل بُخارى استغلّوا هذا الرّبطَ بطريقةٍ مختلفةٍ تمامًا عن الأشعريّ.

وفي صورة مثالٍ واضحٍ للطّريقة التي يناقشون بها، يقدِّم أبو عَذبة فَرْضيّةً من النّمط الحشوي قال بها نوحُ بن أبي مريم، ناسبًا إيّاها إلى أبي حنيفة نفسه. وتتمثّلُ هذه الفَرْضيّةُ في التأكيد أوّلًا أنّ الإيمانَ «قولُ» الشهادة، أي «لا إلهَ إلّا الله، محمّدٌ رسولُ الله». وإنّ هذه الكلمات التي يُقرّ بها الإنسانُ بإيمانه «غيرُ مخلوقة»؛ لأنّها كلامُ الله تعالى. ويعني هذا أنّه كلّما نطق الإنسانُ بهذه الصّيغة، حدث فيه شيءٌ ليس «مخلوقًا»، وذلك إيمانٌ. والعمليّةُ الجاريةُ هي نفسُها التي تحدث عندما يتلو إنسانٌ القرآن. فإنّه بذلك يتلو كلامَ الله؛ أي إنّه

٩- في شأن المفهومين القرآنيّين، الهداية والاهتداء، والصّلة الجوهريّة بينهما انظر كتابي: بين الله والإنسان في القرآن، الصفحات ١٥٠ — ١٥٧.

١٠- البياضي، ص ٢٥٢.

١١- الروضة البهية، ص ٧١.

يصبح حقيقةً لا مجازًا تاليَ كلامِ الله. وبالطّريقة نفسها تمامًا، [٢٦٠] مَنْ ينطق بصيغة الشهادة يحقّق في نفسه شيئًا «غيرَ مخلوق»، هو الإيمان[١٢].

ويقدِّم أبو عذبة أيضًا المناقشةَ التي قدّمها أهلُ سَمَرْقَنْد في مواجهة هذه الفَرْضيّة الخاصّة. مَنْ ينطقُ كلماتٍ يوافقُ لفظُها لفظَ القرآن، لا يكون قارئًا من القرآن أبدًا إلّا إذا كان لديه قصدٌ واضح لقراءة القرآن. وعلى النحو نفسه، لا يعني مجرّدُ نُطْق صيغة الشهادة أنّ شيئًا «غيرَ مخلوقٍ» يبقى في قلب الإنسان. أكثرُ من ذلك، حتّى حين تُؤَيَّد صيغةُ الشهادة بإيمانٍ راسخٍ في القلب، ما يكون في القلب ليس هو الشيءَ الذي يكون في ذات الله. وأيُّ شيءٍ يحدث في قلب الإنسان يكون «مخلوقًا» وممكنًا؛ لأنّه مجرَّدُ معرفةٍ لمعنى الكلمات. الكلامُ الإلهيّ، الذي هو أساسًا «كلامٌ نَفْسيّ» قائمٌ في الله، غيرُ «مخلوق»، لكنّ نسختَه في قلب الإنسان ليست الكلامَ الإلهيّ نفسَه، بل هي معنى الكلام، الذي هو«مخلوق»[١٣].

وفي معارضة التمييز الذي اصطنعه أهلُ بخارى بين المظهرِ «المخلوق» و المظهرِ «غير المخلوق» للإيمان، يؤيّد البياضيّ مدرسةَ سَمَرْقَنْد. فمن المسلَّم به أنّ «الهداية» الإلهيّة، التي هي فِعْلٌ إلهيٌّ على نحو غايةٍ في الوضوح، «غيرُ مخلوقة». ومن المسلَّم به أكثر أنّ «الهدايةَ» شرْطٌ ضروريّ لا يتحقّق الإيمانُ إلّابه. وبرغم ذلك ليست رُكنًا للإيمان. وفي هذا الاعتبار، «الهدايةُ» تشبه تمامًا كلَّ الطّاعات فيما يتصل بالإيمان[١٤]. وفَرْضيّةُ أنّ «الهدايةَ» هي الجزءُ «غيرُ المخلوق» من الإيمان تدين بنشأتها إلى خَلْطٍ بين الشّرط الضروريّ والرّكن أو المكوِّن الأساسيّ.

---

١٢ ـ نفسه، ص ٧٢.

١٣ ـ نفسه، الصفحات ٧٢ ـ ٧٤.

١٤ ـ لاحظ مرّةً أخرى الملمح الحنفيّ المتمثّل في إخراج العمل من البِنية الأساسية للإيمان. إنّه شرطٌ لا بدّ منه لتحقيقه، لكن ليس ركنًا له. تُوضع «الهدايةُ» الإلهيّة في الموقع نفسه فيما يتّصل بحدوث الإيمان.

يشير البياضيُّ إلى أنّ الإيمانَ شيءٌ أَمَرَ الله [تعالى] به. وأَمْرُ الله يحدث فقط فيما يتّصل [٢٦١] بالأشياء التي تكون في قدرته تعالى. وكلُّ ما ينتمي إلى هذا الصّنف هو «مخلوقٌ». و«الهدايةُ» والتوفيقُ الإلهيّان لا ينتميان إلى هذا الصّنف. ولذلك لا يمكن بحالٍ أن يكون الإيمانُ الاسمَ لهذين الشّيئين»[١٥].

في السّياق الكلاميّ الخاصّ الذي أحدثتْه نظريّةُ العَدْلِ الإلهيّ عند المعتزلة، تثير فَرْضيّةُ خَلْقِ الإيمانِ هذه مسألةً غايةً في الأهمية. هَبْ أنّنا اتّفقنا على أنّ الإيمانَ «مخلوق». ألا يعني ذلك ضمنًا أنّ الإنسانَ ليس له دورٌ فعّال يؤدّيه في ولادة الإيمان في قلبه؟ بتعبير آخر، هل هو مضطرٌّ إلى أن يؤمن بسبب خَلْق الله الإيمانَ فيه، فلا حريّةَ له، وتبعًا لذلك لا مسؤوليةَ عليه؟ هل تُفضي الفَرْضيّةُ إلى الموقف الجَبْريّ؟

يزعمُ الجَبْريّةُ، الذين يمثّلهم جَهْمُ بن صفوان، أنّ الإنسانَ لا «يعملُ» أيّ شيءٍ بالمعنى الحقيقيّ للكلمة، وأنّه لا اختيارَ له ولا قدرةَ على عمل أيّ شيء فعليًّا، وأنّ كلَّ أعماله خارجَ نطاق تحكّمه مِثْل حركات ارتجاف المحموم وانتفاضه. فالإيمانُ والكفرُ «إجباريّانِ» تمامًا[١٦].

وفي ردّ هذا يحاولُ البياضيّ، معتمدًا على فقرةٍ في الفِقْه الأكبر ٢ الذي ينسبه إلى أبي حنيفة،[١٧] إثباتَ أنّ الإنسانَ له دورٌ فعّالٌ يؤدّيه في ولادة الإيمان في نفسه، برغم أنّ هذا الأخير «مخلوقٌ» أساسًا لِله. وفي المقبوس الآتي توضع ملاحظاتُ البياضي الشارحة بين قوسين:

(يقول أبو حنيفة في الفقه الأكبر ٢:) لم يجبر اللهُ تعالى أحدًا من خَلْقه على الكُفْر (بخَلْقه فيه واضطراره إليه) ولا على الإيمان. لم يخلقْ أحدًا مؤمنًا (بأن

---

١٥ ـ البياضيّ، في المرجع المشار إليه، ص ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

١٦ ـ نفسه، ص ٢٥٣.

١٧ ـ الفقرة ٦، وقارن بـ: فنسنك، *Muslem Creed*، ص ١٩١.

خلَقَ فيه الإيمانَ من دون أن يدَعَ له أيَّ مجالٍ للاختيار الحُرّ والاكتساب) ولا كافرًا (بأنْ خلَقَ فيه الكُفْرَ من دون إعطائه أيّةَ قدرةٍ على الاختيار بينه وبين ضدّه)[١٨].

خلَقَ الله النّاسَ أفرادًا (أي [٢٦٢] ممثّلين فَرْديّين [للنّوع نفسه] مزوَّدين بعَدَدٍ من الخصائص الجوهريّة والعلامات الفارقة الأخرى المستمدّة حتمًا من النّوع. والإيمانُ والكُفْر، في أيّة حال، ليسا موجودَيْن بين هذه الخصائص المميِّزة للإنسان التي تفصله عن كلّ الأنواع الأخرى من الموجودات. وهكذا يتّضح أنّ الله تعالى لم يخلق الإنسانَ إمّا مُؤمِنًا وإمّا كافرًا من دون أن يترك له الاختيار).

هكذا الإيمانُ والكُفْرُ «عمَلُ» الإنسان (أي كَسْبُه، شيءٌ يكسبه باستعمال قدرته في اتجاهٍ محدَّد تمامًا، وليسا من الأشياء التي تُقرَّر على نحو ثابتٍ من دون أيّ تدخّل منه. وهذا يمكن أن يُفهم من حقيقة أنّ هناك اختلافًا طبيعيًّا بين النوع «الاضطراريّ» للأشياء التي تحدث في الإنسان كارتجاف المحموم ونَبْضِ القلب من ناحية، والنّوع الذي يحدث في الإنسان وفق إرادته ومَيْله، من ناحية أخرى. والإيمانُ والكُفْر من النوع الثاني[١٩].

هذا النّوعُ من المناقشة للعمل الذي يؤدّيه الحقُّ [تعالى] والإنسانُ في ولادة الإيمان في الإنسان يثير مسألةً خطيرةً أخرى في سياق عِلْم الكلام الإسلاميّ. وتلك هي مسألةُ العلاقة بين إرادة الله أو اختياره وخَلْقِ الإيمان. والمسألةُ ربّما لا تَظهر خطيرةً بقدر ما يكونُ

---

١٨ ـ هذه الملاحظةُ الأخيرة ممثّلةٌ جدًّا لموقفِ الماتُريديّ في مسألة قدرة الإنسان. وهي تخالف تمامًا الموقف الأشعريّ. وفي الموقف الأشعريّ تكون قدرةُ الإنسان على الكفر صالحةً فقط للكفر، وهي غير صالحة للإيمان أبدًا. وفي الماتريدية، على العكس، القدرةُ نفسها صالحةٌ لكلّ من الكفر والإيمان. وهذا يعطي الإنسانَ درجةً ما من الحرّية، حرّية الاختيار بين الاتجاهين المتضادين.

١٩ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٢٥٤.

الإيمان نفسُه هو موضع الاهتمام. لكنّها تأخذ مظهرًا في غاية الخطورة إذا ما درسْنا ضِدَّ الإيمان، أي الكفر. فربّما يقبل المرءُ بسهولةٍ أنّ الإيمانَ هو خَلْقٌ لله في فَرْد، يجعلُ ذلك الفَرْدَ مؤمنا. ولكن هل ينطبقُ هذا أيضًا على الكفر؟ إذا كان الله [تعالى] هو الخالقَ للإيمان، فهل هو أيضًا الخالِقُ للكفر؟ إن خَلَقَ اللهُ الكُفْرَ، فسيعني ذلك طبعًا أنّه يريدُه ويشاؤه. من المحقَّق أنّ المعتزليّ لن يسلِّم بمِثْل هذه الفَرْضيّة. فما هي إذًا العلاقةُ بين الإرادة الإلهيّة وولادة الكفر في الإنسان؟ سنكون في شُغْلٍ بهذه المسألة في القسم الآتي.

٤- خَلْقُ الكُفْر:

[٢٦٣] مثلما لاحظتُ في المقطع الأخير، ليست هذه المسألةُ، ولنتحدّث على نحو دقيق، سوى الجانب المعاكس لمسألة خَلْق الإيمان. وأيًّا كانت الحالُ، فإنّ الجانب المعاكس يَثبت أنّه أكثر خطرًا لأنّه يُدخِل الإرادةَ والاختيار الإلهيَّيْن في خَلْق أسوأ نوعٍ من الذّنوب. فهل يُتصوَّرُ البتّةَ أنّ الله [تعالى] ذا الاستقامة المطلقة يريد خَلْقَ شَرّ من قبيل الكفر؟ تواجه المتكلّمين المسلمين هنا مسألةٌ أكثر خطرًا وتحدّيًا.

وفي صورة المدخل المثير والمناسب إلى هذه المسألة سأبدأ باقتباسٍ من ابن حَزْم في دحضه فَرْضيّةَ أنّ الإيمانَ «غير مخلوق». والحجّةُ التي يبني عليها مناقشتَه هي سورة يونس، الآية ١٠٠ التي تقول: «وما كان لنفسٍ أن تُؤمن إلّا بإذن الله...»:

فهذا نصٌّ جليٌّ على أنّه لا يمكن أحدًا أن يؤمنَ إلّا بإذن الله عزّ وجلّ له في الإيمان. فصحّ يقينًا أنّ كلَّ مَنْ آمنَ فلم يؤمن إلّا بإذن الله عزّ وجلّ، وأنّه تعالى شاء أن يؤمن؛ وأنّ كلَّ مَنْ لم يؤمن فلم يأذن الله تعالى له في الإيمان، ولا شاء أن يكون منه الإيمانُ.

والإذنُ ههنا ومشيئتُه تعالى هو خَلْقُ الله تعالى للإيمان فيمن آمن، وقولُه لإيمانه: «كُنْ فيكون» (يس / الآية٨٢).

وعدَمُ إذنه تعالى، وعدَمُ مشيئته للإيمان، هو ألّا يخلق في المرءِ الإيمانَ، فلا يؤمنُ. لا يجوز غيرُ هذا البتّة، إذ قد صحَّ أنّ الإذنَ ههنا ليس هو الأمرَ[٢٠].

وجديرٌ بالانتباه أنّ ابن حَزْم يُدْخِل في هذا المقطع الكلمةَ المفتاحية «المشيئة» التي تؤدّي وظيفةً في غاية الأهميّة في الحلّ الحنفيّ للمشكلة، مثلما سنرى [٢٦٤؟] عمّا قريب. ولكن دعْنا أوّلًا ندرس ما ينبغي أن يقوله المعتزلةُ، لأنّهم في الأحوال كلّها مسؤولون عن إثارة هذه المسألة بهذه الصّورة الحاسمة.

إنّ طبيعة المشكلة وموضعَها في داخل السّياق القَدَريّ [الاعتزاليّ] واضحان تمامًا. إن كان الله الخالقَ للكفر، فإنّ المسؤوليّةَ عن وجود هذا الشّرّ الأعظم (ثمّ بسبب ذلك، عن وجود الشّرور جميعًا) في الدّنيا ستكون على الله [تعالى]، لا على الإنسان. ولن يكون لله [سبحانه] الحقُّ في عقاب الكفّار على كفرهم. يحلّ المعتزلةُ المسألةَ ببساطة بنَفْي الخَلْق الإلهيّ للكفر.

يقول الأشعريّ إنّ المعتزلةَ جميعًا يوافقون على أنّ الله لا يخلق الكُفْرَ ولا المعاصي. والاستثناءُ الوحيدُ من هذا هو صالح قُبّة، الذي يقول إنّ الله خلَقَها بمعنى أنّه خلَقَ عددًا من الأشياء التي تُسمّى بكلماتٍ مثل الكفر والمعاصي، خالقًا مع هذه الأشياء بعضَ الخاصّيّات والصّفات الخاصّة بها[٢١]. ويظلّ ممكنًا أن لا يكون صالح قُبّة قصَدَ من ذلك أنّ

---

٢٠ ـ الفِصَل، ٤، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

٢١ ـ مقالات، ص ٢٢٧. ونصُّ المقالات هكذا: «أجمعت المعتزلةُ على أنّ الله سبحانه لم يخلق الكفر والمعاصي-

الله يخلق هذه الأشياءَ التي تُسمّى كُفْرًا في الإنسان وهكذا يمكن أن يصبح كافرًا. وحتّى في حالٍ من هذا القبيل، فإنّه أكثرُ انسجامًا مع الميل الاعتزاليّ الرّئيس القولُ إنّ الله يخلق الإنسانَ والخاصّياتِ الصّانعة للكفر، وإنّه مطلوبٌ من الإنسان أن يختار هذا الأخير فيصبح بذلك كافرًا. وسنرى هذه النقطةَ على نحو أكثر وضوحًا فيما يقوله الشّريفُ المرتضى في شأنها في الأماليّ[٢٢].

وههنا تدورُ المناقشةُ حول الآية ٦٠ من سورة المائدة التي تقول: «قُلْ هل أُنبِّئكم بشَرّ من ذلك مثوبةً عند الله مَن لّعنه اللهُ وغضبَ عليه وجعَلَ منهم القِرَدةَ والخنازيرَ وعبَدَ الطّاغوت...».

يستعمل خصومُ المعتزلة هذه الآيةَ حجّةً من الحجج المهمّة لنُصرة نظريّتهم التي تذهب إلى أنّ الله هو الذي يخلق الكُفْر، ويجعل الإنسانَ كافرًا:

[٢٦٥] إن سأل سائلٌ عن قوله تعالى: «قُلْ هل أُنبِّئكم بشَرّ من ذلك مثوبةً...» فقال: ما أنكرتُم أن تكونَ هذه الآيةُ دالّةً على أنّه تعالى جعَلَ الكافرَ كافرًا؛ لأنّه أخبرَ بأنّه جعَلَ منهم مَنْ عَبَدَ الطّاغوت، كما جعَلَ القِرَدةَ والخنازير؛ وليس يجعله كافرًا إلّا بأن خلَقَ كُفْرَه.
الجوابُ: يُقال له قبلَ أن نتكلّم في تأويل الآية بما تحتمله من المعاني: كيف يجوز أن يخبرنا بأنّه جعلَهم كفّارًا وخلَقَ كفرَهم والكلامُ خرجَ مخرجَ الذّمّ لهم والتوبيخ على كفرهم والمبالغة في الإزراء عليهم؟ -وأيُّ مدخلٍ لكونه خالقًا

= ولا شيئًا من أفعال غيره إلّا رجلًا منهم فإنّه زعم أنّ الله خلقها بأن خلقَ أسماءها وأحكامها ، حُكي ذلك عن صالح قبّة».

٢٢ـ ٢، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

لكُفْرهم في باب ذمِّهم، وأيُّ نسبةٍ بينه وبين ذلك؟ بل لا شيءَ أبلغُ في عذرهم وبراءتهم من أن يكون خالقًا لما ذمَّهم من أجله. وهذا يقتضي أن يكون الكلامُ متناقضًا مستحيلَ المعنى...

ثمّ نعود إلى تأويل الآية فنقول: لا ظاهرَ للآية يقتضي ما ظنّوه. وأكثرُ ما تضمّنته الإخبارُ بأنّه خلَقَ وجعَلَ من يعبد الطّاغوتَ كما جعَلَ منهم القِرَدةَ والخنازيرَ. ولا شبهةَ في أنّه تعالى هو خلَقَ الكافرَ، وأنّه لا خالقَ سواه؛ غير أنّ ذلك لا يوجب أنّه خلَقَ كفْرَه وجعَلَه كافرا.

ومعنى الجملتين الأخيرتين أنّ الله هو الخالقُ للإنسان الذي يكون كافرًا من وجهة الاحتمال أو الإمكان، الذي سيصبح كافرًا، لكنّ هذا شيء مختلفٌ تمامًا عن القول إنّ الله خلَقَ الكفرَ فيه. فالله يخلق الإنسانَ، أمّا أن يصبح فعليًّا كافرًا أو غير كافر فشأنُه هو، لا شأنُ الله [سبحانه]:

ليس ما به يكون الكافرُ كافرًا مقصورًا على فعله تعالى؛ بل قد دلّ الدليلُ على أنّه يتعالى عن فعل ذلك وخَلْقِه؛ فافترق الأمران (أي خَلْقُ الإنسان الذي سيصبح كافرًا من ناحية، وخَلْقُ ما به يغدو كافرًا).

[٢٦٦] في الكتاب نفسه[٢٣]، يعالج المرتضى مسألةَ الخَلْق الإلهيّ للكفر من وجهة مختلفة على نحو ضئيل. وفي هذه المرّة الحجّةُ هي الآية ٨ من سورة آل عمران: «ربّنا لا تُزِغ قلوبنا بعد إذ هديتَنا...».

ويبدو أنّ الآية تُعطي خصومَ المعتزلة أساسًا جيّدًا للقول بأنّ كلًّا من الإيمان والكفر من خَلْق الله. [فهم يقولون:] «أوليسَ ظاهرُ الآية يقتضي أنّه تعالى يجوز أن يُزيغ القلوبَ

٢٣ ـ نفسه، ٢، ص ٢٥ ـ ٢٨.

عن الإيمان حتّى تصحّ مسألتُه تعالى ألّا يزيغَها، ويكون هذا الدّعاءُ مفيدًا؟».

وعن هذا يجيب المرتضى نيابةً عن الاعتزال على النحو الآتي: لا تقول الآيةُ إنّ الله يخلق مباشرةً الكفْرَ في قلوبهم؛ تقول فقط إنّه جائزٌ لله سبحانه أن يُوجِد الأوضاعَ التي تُسبّب الكفْرَ فيهم. بتعبيرٍ آخر، حتّى في أوضاعٍ من هذا النّوع، يكون الإنسانُ دائمًا حُرًّا في ألّا يختار الطريق المخطئ. فإن اختار الكفْرَ تحت ضغط وضعٍ معيّن، فتلك مسؤوليّتُه أساسًا. وعلى أساس هذا الفهم، يقدِّم المرتضى عددًا من التفاسير الممكنة للآية المقتبسة قبْلُ. وههنا سأقدِّم اثنين منها مثالًا للنمط اللغويّ من النقاش:

١ ـ أن يكون المرادُ بالآية: ربَّنا لا تشدِّدْ علينا المحنةَ في التكليف، ولا تشقّ علينا فيه؛ فيُفضي بنا ذلك إلى زَيْغِ القلوب منّا بعد الهداية. وليس يمتنع أن يضيفوا ما يقع من زَيْغ قلوبهم عند تشديده تعالى عليهم المحنةَ إليه، كما قال عزّ وجلّ في السّورة إنّها «زادتهم رجسًا إلى رجسهم» (التوبة/الآية ١٢٥) وكما قال مُخبِرًا عن نوحٍ عليه السّلام: «فلَمْ يزدْهم دعائي إلّا فرارا» (نوح/الآية٦).

فإن قيلَ: كيف يشدِّد عليهم في المحنة؟ -قلنا: بأن يقوّي شهواتهم لما قبّحَه في عقولهم، [٢٦٧] ونفورَهم عن الواجب عليهم؛ فيكون التكليفُ عليهم بذلك شاقًّا ، والثّوابُ المستحقّ عليهم عظيمًا متضاعفًا. وإنّما يحسن أن يجعله شاقًّا تعريضًا لهذه المنزلة.

٢ - أن يكون ذلك دعاءً بالتّثبيتِ لهم على الهداية، وإمدادِهم بالألطاف التي معها يستمرّون على الإيمان... فكأنّهم قالوا: لا تُخلِّ بيننا وبين نفوسنا وتمنعنا ألطافَكَ؛ فنزيغ ونَضِلّ.

صعبٌ جدًّا وَضْعُ الذين يتّخذون الموقفَ الذي يذهب إلى أنّ الكُفْرَ «مخلوق»؛ لأنّ

هذا، مثلما لاحظنا في البدء، سيثير حالًا سؤالًا في غاية الخطورة: هل يريدُ الله الكُفْرَ؟ لأنه يستحيل أن يوجِدَ إنسانٌ شيئًا من دون إرادة إيجاده. فإن قالوا نعم في إجابة هذا السّؤال، فسيتورّطون في مشكلة أن يكونوا مضطرّين إلى القول بأنّ الله [تعالى] أحبَّ الكفرَ واستحسنه.

أدخلَ ابنُ حَزْم، في الفقرة التي اقتبسناها في مُفتتح هذا القسم، الكلمةَ المفتاحيّة «المشيئة» (الفعل منها شاء، بمعنى أراد) في مناقشة مسألة ولادةِ الإيمان في الإنسان فيما يتصل بإرادة الله. والمسألةُ الآن هي ما إذا كانت علاقةٌ مماثلة تصحّ أو لا تصحّ بين الكفر وإرادة الله [تعالى][٢٤]. وقبل كلّ شيء، يصوغ النظريّةَ الاعتزاليّة على النحو الآتي:

> قالت المعتزلةُ: إنّ الله تعالى لم يشأ أن يكفر الكافرُ، ولا أن يفسقَ الفاسق، ولا أن يُشتم تعالى، [٢٦٨] ولا أن يُقتلَ الأنبياءُ عليهم الصلاةُ والسّلام، واحتجّوا بقول الله عزّ وجلّ: «ولا يرضى لعباده الكُفْرَ» (سورة الزّمر/الآية٧)[٢٥]، وبقوله تعالى: «اتَّبَعوا ما أسخطَ الله وكرهوا رضوانَه فأحبطَ أعمالَهم» (سورة محمّد/الآية٢٨). وقالوا: مَنْ فعلَ ما أرادَ الله فهو مأجورٌ مُحْسِنٌ؛ فإن كان الله تعالى أراد أن يكفر الكافرُ وأن يفسقَ الفاسقُ فقد فعلا جميعَ ما أراد الله تعالى منهما؛ فهما مُحْسنانِ مأجوران.

وفي ردّ هذا الرأي المعتزليّ، يحاول ابنُ حَزْم أن يثبتَ أنّ أهلَ السُّنّة ذهبوا إلى أنّ لفظة «شاءَ» و«أرادَ» لفظةٌ مشتركةٌ تقع على معنيَيْن:

---

٢٤ ـ الفِصَل، ٤، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

٢٥ ـ قارن أيضًا بـ: الآية ٢٨ من سورة محمّد. [ولم يُثبت المؤلّف في الأصل هذه الآيةَ وأثبتناها نحن ـ المترجم].

أحدهما الرّضا والاستحسانُ، فهذا منهيٌّ عن الله تعالى أنّه أراده أو شاءه في كلّ ما نهى عنه.

والثّاني أن يقال: أرادَ وشاءَ بمعنى أراد كونَه وشاء وجودَه. فهذا هو الذي نُخبِر به عن الله عزّ وجلّ في كلّ موجودٍ في العالَم من خيرٍ أو شرّ.

ويستعملُ المعتزلةُ هاتين الكلمتين في هذا المعنى حينًا وفي ذاك حينًا آخر. لكنّ هذا تمامًا ما نفهمه عمومًا من السّفسطة. فمن الواضح إذًا، هكذا يستنتج ابنُ حَزْم، أنّهم يستعملون منهجًا سفسطائيًّا في محاجّتهم في هذه المسألة:

وقال أهلُ السُّنّة: ليس مَنْ فعلَ ما أرادَ اللهُ تعالى وما شاء اللهُ كان مُحْسِنًا. إنّما [٢٦٩] المحسِنُ مَنْ فعلَ ما أمرَه الله تعالى به، ورضيه منه.

بتعبير آخر، الكفرُ موضوعٌ للإرادة والمشيئة الإلهيّة بالمعنى الثاني لهاتين الكلمتين كما حُدِّد قبْلُ، لا بالمعنى الأوّل. ولهذا السّبب لا يستحقّ من يفعله البتّةَ الثوابَ الإلهيّ.

وعند هذه النقطة يتّخذ ابنُ حَزْم موقفَ الهجوم العنيف، ويسأل خصومَه: أخبرونا أكان الله تعالى قادرًا على منع الكافر من الكفر، والفاسق من الفسق، وعلى مَنْع من شتَمَه من النطق به، ومن إمراره على خاطره ، وعلى مَنْع مَنْ قتَلَ مَنْ قُتِل من أنبيائه عليهم الصّلاة والسّلام، أم كان عاجزًا عن المَنْع من ذلك؟فإن قالوا: لم يكن قادرًا على المَنْع من شيءٍ من ذلك، فقد أثبتوا له معنى العجز ضرورةً، وهذا كفرٌ مجرّد، وإبطالٌ لألوهيّته تعالى، وقَطْعٌ عليه بالضّعف والنّقص وتناهي القوّة وانقطاع القدرة، مع التناقض الفاحش؛ لأنّهم مُقِرّون أنّه تعالى هو أعطاهم القوّةَ التي بها كان الكفرُ والفِسْق... وإن قالوا: بل هو قادرٌ على منعهم من كلّ ذلك، أقرّوا ضرورةً أنّه مريدٌ لبقائهم على الكفر، وأنّه المُبقي للكافر وللكفر، وخالقُ الزمان الذي امتدّ فيه الكافرُ على كفره، والفاسقُ على فِسْقه، وهذا نفسُه

هو قولُنا: إنّه أرادَ كونَ الكفر والفِسْقِ والشّتمِ له وقَتْلِ الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام؛ ولم يَرْضَ عن شيء من ذلك، بل سخطه تعالى وغَضِب على فاعله:

وبالضّرورة ندري أنّ من قَدَر على المنع من شيءٍ فلم يفعل ولا منَعَ منه، فقد أرادَ وجودَ كونه؛ ولو لم يُرِدْ كونَه لغيّره، ولَمَنَع منه، ولما ترَكه يُفْعَل.

هكذا يعود ابنُ حَزْم إلى فَرْضيّته المؤثّرة الأساسيّة؛ أي إنّ علينا أن لا نقيس كونَ ما يفعلُه الله [تعالى] حقًّا أو باطلًا بمعيارٍ مشروعٍ بين البشر فقط. الله حُرٌّ حرّيّةً مطلقة. ومهما يفعلْ، ومهما يقضِ، فهو عَدْلٌ وحكيمٌ. فقط عندما تُحقَّق موضوعاتُ إرادة الله في عالم الواقع البشريّ ويُنظَر إليها من وجهة نَظَر البشر، يصبح بعضُها خيرًا وبعضُها الآخر شرًّا.

النقطةُ التي ملاحظتُها أكثرُ أهميّةً في المناقشة السّابقة [٢٧٠] لابن حَزْم هي أنّه يجعل «الإرادةَ» و«المشيئة» معًا وَحْدَةً واحدةً ويفصل في هذه الوحدة بين معنيَيْن. وهذه هي النقطةُ التي يختلف عندها اختلافًا أساسيًّا عن الحنفيّة-الماتُريديّة. ولكن قبْلَ أن نأتي إلى هذه المسألة، سيكون من الأفضل أن ننظر نظرةً سريعة إلى موقف الأشعريّ.

رأينا قبلُ كيف يعالج الأشعريُّ مسألةَ «خَلْق» الإيمان في سياقٍ مختلف تمامًا، أي في صورة حدَثٍ كونّي يسبق على نحوٍ غير محدود ولادةَ الإيمان الذي يكون مسألةً وجوديّةً شخصيّةً لدى كلّ فردٍ من أفراد البشر. فيما يتّصل بالكُفْر، الذي هو على نحوٍ دقيقٍ الجانبُ المعاكسُ للإيمان، يتعاملُ معه على أنّه مسألةٌ فرديّةٌ شخصيّة صِرْف. لكنّه فضلًا عن ذلك، يتأمّلُ المسألةَ في سياقٍ جبريّ قائمٍ على القضاء والقَدَر، على نحو لا لَبْسَ فيه. ولنَصُغ المسألةَ على نحو مختلفٍ، لا يؤكّد مسألةَ «خَلْق» الكُفْر بقَدْر ما يؤكّد قضاءَ الله [تعالى] وتقديره للكفر. فعَنْ سؤال ما إذا كان هو وأتباعُه راضين بفكرة أنّ الله قضى الكُفْرَ وقدّره، يجيب الأشعريّ:

نحن راضونَ بفكرة أنّ الله قضى أن يكون الكُفْرُ شرًّا وقدّر أن يكون خطأً. ومهما يكن (فإنّ هذا لا يعني أنّنا) نستحسنُ أن يكون الإنسانُ فعليًّا كافرًا بسبب ذلك، لأنّ ذلك ما حرّمَ الله على الإنسان أن يفعله. وتعبيرُنا عن الرّضا بقضاء الله (الكُفْرَ) لا يعني بالضّرورة أنّنا راضون عن الكُفْر نفسه(٢٦).

ولنأتِ الآنَ إلى نقطةٍ أكثر التصاقًا بالموضوع: هل يوافقُ الأشعريُّ على أنّ المعاصي من قضاء الله وقدَره؟ -يقول: نعم، هي من قضاء الله وقَدَره، بمعنى أنّه خلَقَها وكتبها وأعلمنا بمجيئها إلى الوجود. ومهما يكن، فهي لم تُقضَ وتُقدَّر بمعنى أنّ الله قد أمرنا بفعلها (٢٧).[٢٧١] وعلينا أن نستخلص من هذا أنّ قضاءَ الله يتعلّق بنوعين من الأشياء: الأوّلُ هي الأشياءُ التي هي حقٌّ، مثل الطّاعات، وعمل ما لم يحرّمه الله؛ والآخَرُ هي الأشياءُ التي هي باطلٌ، كالظُّلْم و الكُفْر والمعاصي. والاثنانِ كلاهما من خَلْق الله. لكنّ الأوّلَ حقٌّ والآخرَ باطل. وهكذا يُميَّز القضاءُ عن المَقْضيّ. ثم «القضاءُ» في الأوّل أَمْرٌ، بينما «القضاءُ» في الثاني مجرَّدُ إعلانٍ وإعلامٍ وتدوين. «القضاءُ» نفسُه هو في الحالَيْن حقّ.

وفي ضوء هذا، علينا أن نقول إنّ الكُفْرَ (الذي هو مَقْضيٌّ) باطلٌ أساسًا، لكنّ قضاءَ الكُفْر حقٌّ (٢٨).

ونلتفتُ الآن إلى موقف الحنفيّة-الماتُريديّة. ينطوي هذا الموقفُ على ملمح مهمّ مشتركٍ مع الموقف الأشعريّ الذي حلّلناه توّا. وأشيرُ إلى تصوّر أنْ لا باطلَ في عين خَلْقِ الله [تعالى] الكُفْرَ. في شأن هذه النقطة يتحدّثُ البياضيّ على النحو الآتي:

٢٦ـ اللُّمَع في الرّدّ على أهل الزّيغ والبِدَع، تحقيق ريتشارد مكارثي، بيروت، ١٩٥٣م، ١٠٤، ص ٤٦.

٢٧ـ نفسه ـ ١٠٢، ص ٤٥.

٢٨ـ نفسه ـ ١٠٢ ـ ١٠٣، ص ٤٥ ـ ٤٦.

خَلْقُ اللهِ الكُفْرَ ليس باطلًا أبدًا. ما هو باطلٌ أنّ الإنسانَ يكتسب الاتصافَ بهذه الصّفة باختياره هو. (ومثلما يقول أبو حنيفة) اللهُ تعالى ما أمرَ به (أي الكفر). كيف يمكن أن يكون هذا، نظرًا إلى أنّ الخالقَ حكيمٌ على نحو مطلق؟ لا يأمرُ تعالى إلّا بما سيُحدث نتيجةً جديرةً بالثّناء. على العكس من ذلك يُحرّمه تعالى وفاقًا لحِكْمته(٢٩).

والبياضيّ، مستندًا إلى بيانٍ موجودٍ في الفقه الأبسط لأبي حنيفة، يحاول أن يثبت أنّه إن عاقب اللهُ الكافرين، فإنّ ذلك بسبب اختيارهم الكَفْرَ. وكان الله راضيًا بخَلْق الكُفْر؛ لأنّه خلَقَه في البَدْء عقابًا على الاختيار السّيّئ (الذي سيفعله البشرُ في المستقبل). ولو كان غيرَ راضٍ، لما خَلَق الكُفْر، خاصّةً وهو تعالى يعلم أنّه سيكون أقوى حتّى من أمره. [٢٧٢] ويمضي البياضيّ إلى القول إنّ الرّضا بالخَلْق نفسِه لشيءٍ من الأشياء لا يعني بالضرورة الرّضا بالشيءِ المخلوق. رضي الله أن يخلق الكُفْرَ، لكنّه لم يرضَ الكُفْرَ نفسَه.

اللهُ «يريدُ» للكافرين (الكُفْرَ لأنّهم يختارون)، لكنّه لا يرضاه. (أمّا «مشيئتُه» خَلْقَ شيءٍ سيّئٍ مثل الكُفْر، فهي تشبه تمامًا) خَلْقَه الشيطانَ، والخمرةَ والخِنزير. كان راضيًا بخَلْقه هذه الأشياءَ، (لأنّ خَلْق شيءٍ سيّئ ليس سيئًا في حدّ ذاته؛ على العكس، يجسّد شيئًا من الحكمة الإلهيّة التي هي أعمقُ من أن تدركها العقولُ البشرية العادية(٣٠).

فيما يتّصل بكلمة «مشيئة» التي ترد في المقبوس الأخير، ربّما نلاحظ أنّ نقطةً مهمّة واحدة تشترك فيها الفَرْضيّةُ الماتُريديّة والفَرْضيّةُ التي قدّمها ابنُ حَزْم. وعلى غرار ما

---

٢٩ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٣٠٤.

٣٠ ـ نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦١. والكلماتُ فيما بين الأقواس ملاحظاتٌ تفسيرية من عمل البياضيّ.

نتذكّر، يستعملُ ابنُ حَزْم كلمتي «مشيئة» و«إرادة» تعبيرَيْنِ مفتاحيَّين مهمَّيْن في مناقشة هذه المسألة. وهناك، في أيّة حال، اختلافٌ دقيقٌ لكنّه أساسيّ بين الموقفَيْن. فعند ابن حَزْم، المشيئةُ والإرادةُ مترادفتان. ثمّ في داخل هذه الوحدة المفردة يُقدَّم تمييزٌ بين معنى «استحسانِ» شيءٍ، ومعنى «إرادةِ وجود» هذا الشيء فقط.

وعند الماتُريديّة أنّ المشيئةَ والإرادةَ مفهومانِ مختلفانِ على نحو تامّ يمكن معه تمييزُ أحدِهما من الآخر. ويشرح البياضيّ الاختلافَ بمنهج تفسيريّ[٣١]

الآيةُ القرآنيّةُ الأولى التي يدرسُها هي: «ولو أنّنا نزّلنا إليهم الملائكةَ وكلّمهم الموتى وحشَرْنا عليهم كلَّ شيءٍ قُبُلًا ما كانوا ليؤمنوا إلّا أن يشاء الله...» (الأنعام/ الآية١١١):

> **معنى هذه الآية أنّ هؤلاء النّاس، حتّى في وجود «الآيات» الإلهيّة[٣٢]، لن يؤمنوا إلّا [٢٧٣] إذا شاء الله إيمانَهم. وههنا لدينا برهانٌ واضحٌ على أنّ «الآية» الإلهيّة، مهما عظمت، لا تجبر الإنسانَ على الإيمان.**
>
> **حقيقةُ الأمرِ أنّه في حالة الإنسان الذي يعلم اللهُ تعالى أنّه سيختار الإيمانَ، يشاء الله تعالى ذلك له، أمّا في حالة الإنسان الذي يعلم تعالى أنّه سيختار الكُفْرَ أو الاستمرارَ على الكفر (الذي اختاره في الماضي)، فإنّه تعالى يشاء ذلك له. هذا هو رأيُ الماتُريديّ في تفسيره الكبير للقرآن.**

وههنا يشير البياضيّ، متابعًا الماتُريديّ، إلى أنّ مشيئة الله عاملٌ حاسِمٌ في ولادة الإيمان. ويقول، في أيّة حال، إنّ المشيئة ليست قوّةً قاهرة. تبدأ المشيئةُ فعاليّتها فقط

٣١ـ نفسه، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠.

٣٢ـ قارن بـ: كتابي «الله والإنسان في القرآن» إذ فيه فصلٌ كامل مكرّسٌ لمناقشة «آيات» الله (الفصل ٦، ص ١٤٢ ـ ١٥٧).

عندما يكون الإنسانُ، بموافقته هو، مستعدًّا لقبول الإيمان. لا إكراهَ في العمليّة كلّها. والشيءُ نفسُه ينطبق على ولادة الكفر. وكونُ الكُفْرِ لا يحدث إلّا بمشيئة الله تثبته، عند البياضيّ، الآيةُ القرآنيّةُ الآتية: «وما يكونُ لنا أن نعودَ فيها إلّا أن يشاء الله ربُّنا...» (الأعراف/ الآية ٨٩).

تعني العبارةُ الأخيرة «إلّا إذا أذنتْ لنا مشيئةُ الله». وفي الأحوال كلّها، الآيةُ برهانٌ واضح على أنّ الكفر يحدث بمشيئة الله، مثلما أشار البيضاويّ في تفسيره. وتتضمّن الآية أيضًا دليلًا على أنّ الكفْرَ ليس موضوعًا لمحبّة الله أو استحسانه.

ثمّ يمضي البياضيّ إلى ملاحظة أنّ المشيئةَ، التي هي هكذا العاملُ الحاسِمُ في عملية ولادة كلٍّ من الإيمان و الكفر، لا يمكن أن تلتبس لا بـ «الأَمْر» ولا بـ «الإرادة». وعلى أساس الآية: «وما كان لنفسٍ أن تؤمنَ إلّا بإذن الله...» (يونس/ الآية١٠٠)[٣٣]، يحاول أن يثبت أنّ الإيمان لا يحدث إلّا بمشيئة الله، وبتوفيقه، وأنّ كلمةَ إذن ههنا لا تقبل أن تُفسَّر بـ «الأمر» [٢٧٤]؛ لأنّه من الوجهة العملية كثيرًا ما يحدث أنّ مَنْ يُؤمرون بالإيمان لا يؤمنون. وفي شأن العلاقة بين المشيئة والأَمْر، التي ذُكِرت توًّا، فإنّ العقيدةَ المنسوبة إلى الماتُريديّ نفسه والشَّرْحَ المقدَّم للفِقْه الأكبر ١ [٣٤] (المنسوب أيضًا إلى الماتُريديّ نفسه) يعبِّرانِ تقريبًا عن النظرة نفسها تمامًا. وأقتبس هنا من العقيدة؛ لأنّها أكثرُ اختصارًا من المصدرِ الآخَر[٣٥].

---

٣٣ ـ هذه الآية اقتُبست في بدء هذا القسم، مع تفسير ابن حَزْم إيّاها.

٣٤ ـ في المرجع المشار إليه، ص ٢١.

٣٥ ـ العقيدة ـ ١٥، ص ١٤.

خلَقَ اللهُ تعالى الكُفْرَ وشاءه، لكنّه لم يأمر به. وفي الأحوال كلّها، أمَرَ الكافِرَ بأن يؤمن، وإن كان لم يشَأْه له.

وعلى هذا ربّما يثير الإنسانُ اعتراضًا فيقول: (كيف يُتصوَّرُ أنّ الله «شاء» الكُفْرَ؟) أليست مشيئتُه[٣٦] تُرضيه تعالى؟ طبعًا تُرضيه، نجيبُ نحن. وعندئذ سيقولُ مخالفُنا: لماذا يعاقِبُ (الإنسانَ) على (عَمَلٍ) ما يرضيه تعالى؟

جوابُنا عن هذا هو: لا، اللهُ (لايعاقب على ما يرضاه، بل) يعاقب الإنسانَ على ما لا يرضاه منه. لأنّه، برغم أنّ مشيئتَه وقضاءَه وكلَّ صفاته الأُخَر مُرضِيةٌ له، لا يكون الفِعْلُ الذي يفعلُه الإنسانُ فعليًّا (متماثلًا في طبيعته؛) فبعضُ الأفعالِ تكون مُرضيةً له تعالى، لكنّ بعضًا آخر لا يرضيه. الأخيرةُ (التي تشمل طبعًا فِعْلَ الكُفْر) بغيضةٌ إليه تعالى، ويعاقبُ (الإنسانَ) على عملها.

وهكذا يُظهِر التضادُّ بين «المشيئة» و«الأَمْر» في شأن الإيمان والكفر بِنيةً معقّدةً في الماتُريديّة. فللإنسان الذي يحدث أن يكون مؤمنًا بالقوّة، يشاء اللهُ الإيمانَ، برغم أنّه لا «يأمرُ» به. والإنسانُ بفضل ذلك يصبح مؤمنًا بالفِعْل، من دون أن يُضطرَّ إليه. وعلى النحو نفسه، في حالة [٢٧٥] الإنسان الذي يكون كافرًا بالقوّة، يشاء الله له الكُفْرَ، لكنّه لا «يأمرُ» به. والله تعالى «يشاءُ» الكُفْرَ لِمِثْل هذا الإنسان بسبب عِلْمه القَبْليّ الأزليّ أنّ هذا الإنسانَ المحدَّد سينتهي أخيرًا بأن يختار اختيارًا خاطئًا ويأخذ الكُفْرَ لنفسه[٣٧].

هذا البيانُ الأخيرُ يرمي من الوجهة النظريّة إلى صيانة عَدْل الله [سبحانه]. إذ يؤكّد

---

٣٦ ـ لاحظ أنّه في هذه الجملة، المنطوقة بفم المُعارض، تشير المشيئةُ إلى «موضوع» مشيئة الله، بينما في جواب الماتُريديّ فيما بعد، تدلّ الكلمةُ نفسُها على فعل «المشيئة» نفسه.

٣٧ ـ البياضي، في المرجع المشار إليه، ص ١٦٣.

أنّ الله لا «يشاءُ» الكُفْرَ لكافرٍ بالقوّة a potential kāfir هكذا اعتباطيًّا تمامًا، لأنّ «مشيئتَه» مبرَّرةٌ لأنّه عَلِم منذ الأزَل أنّ هذا الإنسانَ سيختار الكُفْرَ لنفسه.

خطُّ التفكيرِ نفسُه يُتابَع في شأن الحالة التي لا يكون فيها الإنسانُ المعنيُّ كافرًا بالقوّة، بل كافرًا بالفعل. في شأن مِثْل هذا الإنسان يتبنّى الماتُريديّةُ الموقفَ الذي يقول إنّ الله «يأمرُه» بأن يقبل الإيمانَ (أو الإسلام) لكنّه لا «يشاؤه». تأمّلْ هنا كلماتٍ منسوبةً إلى أبي حنيفة في هذه المسألة كما فسّرها البياضيّ. وعلى غرار ما جرت العادةُ، أضعُ الملاحظات الشارحة للبياضيّ بين قوسين:

أمَرَ اللهُ الكفّارَ بقبول الإسلام (وفرضَ عليهم واجبَ اختيارِه تطوّعًا وتوجيهِ استطاعاتهم وقدرتهم إليه[٣٨])، لكنّه «شاء» لهم، حتّى قبْلَ أن خُلِقوا، أنهم سيكونون كافرين آثمين (من دون أن يضطرّهم إلى ذلك في أيّة حال، لأنّ الله) قدّرَ وفقًا لـ «مشيئته»، وأنّ تلك «المشيئةَ» بُنيت على عِلْمه السّابق (لِما كان سيختاره كلُّ إنسانٍ عن طيب خاطر. وهكذا عملت «مشيئتُه» تعالى بموافقةٍ صارمة لعِلْمه بالاختيار الخاصّ لكلّ إنسان[٣٩]).

الوضعُ المعقّدُ من قبْلُ الذي سبّبته أشكالٌ مختلفة من دَمْج «المشيئة» و«الأمر» و«الاستحسان»، يجعلُه أكثرَ تعقيدًا إدخالُ مفهومٍ آخر مهمّ جدًّا، هو الإرادة.

[٢٧٦] الملمحُ الأكثر استحقاقًا للملاحظة في إرادة الله [تعالى]، عند البياضيّ، هو أنّ الشيءَ المرادَ محتومٌ حدوثُه. ويؤكّد البياضيّ، مستفيدًا من الآية القرآنية: «ولو شاءَ اللهُ

٣٨ ـ مثلما لاحظنا قبْلُ (الحاشية ١٨)، هذا تصوّرٌ ماتُريديّ نموذجيّ. وخلافًا للأشاعرة الذين يذهبون إلى أنّ كلّ «قُدرة» في بني البشر ملائمةٌ لنوعٍ واحد فقط من العمَل («القدرة» على عمَل الأشياء الحسنة، مثلًا، لا يمكن أن تُستعمل في عمل الأشياء السّيئة)، يزعم الماتُريديّةُ عمومًا أنّ «القُدرة» قابلةٌ لأن توجَّه نحو ضدّين.

٣٩ ـ في المرجع المشار إليه، ص ١٥٤.

لجمَعَهم على الهدى...» (الأنعام/ الآية٣٥)، أنّ «الله على نحوٍ واضح لم «يشأ» الإيمانَ للنّاس جميعًا»، وأنّ «كلَّ ما يشاؤه لا بدّ من أن يتحقّق».[٤٠]

هذه النقطةُ الأخيرةُ تَميزُ «الإرادةَ» من «الأمر» و«المشيئة»، لأنّ «المشيئة» يمكن تمامًا أن تعمل خلافًا لـ«الأمر».

ومثلما رأينا قبْلُ، اللهُ [تعالى] «يأمرُ» الكفّارَ بقبول الإيمان برضًا، وبرغم ذلك «يشاءُ» أن لا يفعلوا ذلك. مِثْلُ هذا الشيء لا يمكن تصوّرُه في شأن العلاقة بين «الإرادة» و«الأمر». فإن حدث أنّ الله تعالى ، بدلًا من أن «يأمرَ» الكفّارَ بقبول الإيمان، «شاءه»، فسيكون من غير المتصوَّر أبدًا أنّه «يشاءُ» منهم أن لا يفعلوا ذلك.

ويواصلُ البياضيّ القولَ، إضافةً إلى ما تقدّم، إنّه إن كان الكفْرُ موضوعًا للإرادة الإلهيّة، فإنّ عملَ الإنسانِ إيّاه وتحقيقَه سيكون استجابةً لـ«إرادة» الله على النحو الصحيح، وسيكونُ الكفْرُ طاعةً لله جديرةً بالتقدير. لكنّ هذا استنتاجٌ سخيفٌ تمامًا[٤١].

وههنا يؤكّد البياضيّ من وجهة تصنيفيّة أنّ تنفيذ «مُراد المُريد» عملٌ من أعمال الطّاعة. وفي موضعٍ آخر يقول شيئًا مختلفًا نسبيًّا في شأن هذه المسألة:

ليس كُلُّ امتثالٍ لمُرادِ شخصٍ آخر «طاعةً»... «الطّاعة» هي امتثالٌ لـ «أَمْر». ثمّ «الأمرُ» غيرُ «الإرداة». «الطاعةُ» تدورُ حول «الأَمْر»، وفي عمل «الطاعة» يكون غيرَ جوهريّ أن تعرفَ «إرادةَ» (الشّخصِ الذي تطيعه) أو لا تعرفها. وكيف يمكن الأمرَ أن يكون غيرَ ذلك؟ «الإرادةُ» خفيّةٌ دائمًا؛ «الأمرُ» وحْدَه

٤٠ـ نفسه، ص ٢٦٨.

٤١ـ نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

ظاهر. وهذا سببُ أنّه [٢٧٧] في الحديث العاديّ يُوصَف القائدُ الآمِرُ بأنّه مَنْ يُطاع «أَمْرُه»، وليس مَنْ تُطاع «إرادتُه».

ومهما يكن، فإنّه صحيحٌ أيضًا أنّه إن تطابقَ فِعْلُ ما قامَ به إنسانٌ مع «إرادة» إنسانٍ آخَر بالمصادفة المحضِ، وإن كان عامِلُ ذلك الفعل غيرَ مطّلع البتّةَ على الوجود (الخفيّ) لـ «الإرادة»، فإنّ الفِعْلَ لا يُعدّ «طاعةً»[٤٢].

إنّ المناقشةَ الماتُريديّة التي كنّا نحاول متابعتها ذاتُ طبيعة مدرسيّة تمامًا. وهي من الوِجهة الشكليّة مبنيّةٌ على معالجة معقّدة وبارعة لعددٍ من المفهومات المفتاحيّة: «المشيئة»، «الإرادة»، «الأَمْر»، «القضاءُ»، «الطّاعة»، «الاستحسان»، إلخ. وهذا يكشف لأعيننا مظهرًا مهمًّا محدَّدًا للماتُريديّة. لكنّ المسألةَ الكلاميّة الحقيقية التي يريدون تقديمها بهذه المعالجة المدرسيّة للمفهومات مسألةٌ بسيطة تمامًا، وتتمثّل في أنّ الله خلَقَ الكفرَ بـ «مشيئته» لأنّه عَلِم منذ البدء أنّ بعض النّاس سيختارون بإرادتهم طريقَ الكُفْر؛ أي إنّه أحبَّ خَلْقَ الكُفْر، لكنه ما كان راضيًا بأن يصبح النّاسُ فعليًا كُفّارًا باختيارهم الكُفْرَ.

ولا يمكن إنكارُ أنّ هناك خُرْقًا واضحًا في محتوى هذه المناقشة نفسه، أيضًا. لكنّه مثيرةٌ للانتباه وقيّمةٌ من وجهة أنّها إيضاحٌ ملموس للجُهد العقليّ الهائل الذي بذلته الماتُريديّةُ لإبقاء عَدْل الله داخلَ حدود أهل السُّنّة، أي من دون الاستسلام للاعتزال. وعلينا أن نتذكّر أنّ مسألة خَلْق الإيمان والكُفْر أثارها أوّلًا المعتزلةُ من وجهة أنّها مسألةٌ خطيرةٌ جدًّا من مسائل الدّفاع عن العَدْل الإلهيّ theodicy.

وقبْلَ أن نختم هذا الفصل، لا بدّ من أن نذكر باختصارٍ مسألة الفطرة، أو الطّبْع

---

٤٢ ـ نفسه، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

الدينيّ الطبيعيّ لدى الإنسان، الذي من الواضح أنّ له علاقةً مهمّة بمسألة خَلْق الإيمان.

ومن الوجهة التاريخية، ترجع مسألةُ الفِطْرة إلى عهد مبكّر جدًّا من تاريخ الإسلام عندما مضى غُلاةُ الخوارج إلى حدّ [٢٧٨] أن يقترحوا (ويمارسوا من دون شفقة) قتْلَ أطفالِ كلّ أولئك الذين لم يوافقوهم في كلّ تفاصيل الدّين، الذين عَدّوهم كفّارا.

في مواجهة هذا التطرّف أيّدت بعضُ جماعات الخوارج (الصَّلْتية، من العجاردة، مثلًا) فكرةَ أنّ الأطفالَ، سواءٌ ولِدوا لوالدَيْن مؤمنَيْن أو كافِرَين، هم حِياديّون، إن جاز التعبير. وعندما يبلغُ الأطفالُ سِنّ التمييز، ينبغي أن يُدْعَوا إلى الإسلام. عندئذ فقط، أكّد هؤلاء، يصبح الوضعُ الدّيني الحقيقيّ لأيّ إنسانٍ واضحًا بما لا لَبْسَ فيه[٤٣].

وفي هذا الشأن هناك حديثٌ مشهورٌ جدًّا وصَلَ إلينا في شأن هذه المسألة الخاصّة. يقول الحديثُ: «كلُّ مولودٍ يولَدُ على فِطْرته، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه». وههنا تعني كلمةُ «فِطْرة» على نحوٍ واضح الميلَ الدّينيّ الطبيعيّ المشترَك بين الناس جميعًا.

ومهما يكن، فقد فهِمَ المعتزلةُ الفِطْرةَ في هذا الحديث على أنّها مُرادفةٌ تمامًا للإسلام. كان طبيعيًّا تمامًا لديهم أن يفعلوا ذلك؛ ذلك لأنّ الدّينَ عند المعتزلة كان قبْلَ كلّ شيء مسألةً عقليّة، وكان الإسلامُ الدّينَ الحقيقيَّ للعَقْل العامّ. وفي هذا التفسير، سيعني الحديثُ أنّ كلَّ طفلٍ يُولَد مسلمًا.

ويتّفقُ ابنُ حَزْم مع هذا ويتبنّى فكرةَ أنّه حتّى أطفالُ المشركين يستحقّون جميعًا اسْمَ «مُسْلم» وأنّهم في الآخرة سيذهبون إلى الجنّة[٤٤].

٤٣ـ الأشعريّ، مقالات، ص ٩٧.

٤٤ـ الفِصَل، ٤، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

وتؤثِرُ المدرسةُ الحنفيّةُ ـ الماتُريديّةُ فَرْضيّةَ الحِياد. ففي الفِقْه الأكبر٢، نقرأ:

خلَق اللهُ تعالى الخَلْقَ جميعًا متحرّرين من الكفر ومن الإيمان. ثمّ خاطبهم آمِرًا وناهيًا. وتبعًا لذلك، ارتكبَ بعضُهم الكُفْر. وفي هذه الحال فإنّ إنكارهم (الحقَّ) وتنصُّلَهم منه سببُه إخلاءُ الله بينهم وبين ذلك. لكنّ بعضهم تحوّل إلى الإيمان بفضل «عملهم»، [٢٧٩] و«إقرارهم»، و«تصديقهم». وفي هذه الحال، حدَثَ هذا كلُّه بفضل توفيق الله إيّاهم(٤٥).

لا يُكْرِه اللهُ تعالى أحدًا من خَلْقه على الكفر أو الإيمان. فلا يخلقهم إمّا مؤمنين وإمّا كافرين، بل يخلقهم فقط أفرادًا (مسؤولين). هكذا يكون الكفرُ والإيمانُ جميعًا «أعمالًا» للناس(٤٦).

ويمكن القولُ على نحوٍ دقيق، في أيّة حال، إنّ فَهْمَ الماتُريديّة للفِطْرة ليس «حياديًا» تمامًا. صحيحٌ أنّ الفِطْرة ليست إيمانًا ولا كُفْرا. لكنّها خَليقةٌ دينيةٌ طيّبة. هي نوعٌ من الصّفة الطبيعيّة التي إذا تُركت وَحْدَها من دون أيِّ تدخّل من الوالدَين، فستُفضي بالطّفل إلى أن يتعرّفَ بالاستدلال وجودَ خالقه(٤٧).

٤٥- في: مرجع مشار إليه، ص ٤٤

٤٦- نفسه، ص ٤٠.

٤٧- [illegible] ماتريدي - ٣٣، ص ٩

الخاتمة

[٢٨١] خلافًا لما فعلتُه في اثنَيْن من أعمالي الأقدم عهدًا المتصلةِ بعلوم الإسلام، أبقيتُ في الكتاب الحاضر المبادئَ المنهجيّة للتحليل الدّلاليّ في الخَلْفيّة، وحاولتُ أن لا أقدِّم إلّا نتائجَ العمليّة التحليلية. لكنّه، على الحقيقة، كان هدفي على امتداد الكتاب أن أُعِدّ عملًا متماسكًا منظّمًا في التحليل الدّلاليّ. وفي إنهاء الكتاب، إخالُ أنّني سَأُحسِنُ إذا ما أبرزتُ الجانبَ المنهجيَّ للمسألة وربطتُه ببعض النتائج الرّئيسة التي قُدِّمت.

إنّ كلمة semantics تعبيرٌ غامضٌ ومتملّص. وكلّ مَنْ يشاءُ أن يتحدّث أبدًا عن «دراسةٍ دلاليّة a semantic study » لأيّ شيءٍ بقَدْرٍ من التماسك، لا بدّ من أن يلجأ طَوْعًا أو كَرْهًا إلى نوع شَرْطيّ من التعريف، لا يمكن بطبيعته أن يتفادى أن يكون اعتباطيًّا إلى حدّ ما. ويتمثّل الدّرسُ الدّلاليّ للألفاظ semantics ، كما أفهمه، باختصارٍ، في دراسةٍ تحليلية لجزءٍ أو أجزاءٍ من نظرةٍ كلّيةٍ إلى العالم a whole world-view، مُجراةٍ [هذه الدراسةُ] بتحليلِ الكلماتِ المفتاحيّة التي تعبِّر من الوجهة اللغويّة عن الجزء أو الأجزاء المعنيّة. وفي فرعٍ دراسيّ من قَبيل علم الكَلام أو الفلسفة، تماثِلُ «الكلمةُ المفتاحيّة» ما يُسمّى على نحو أعمّ التعبيرَ الاصطلاحيّ أو الفنّي a technical term.

إنّ تاريخَ الفِكْر الكَلاميّ، الذي يصادف أن يكون اهتمامَنا الحاليّ، ليس هو من وجهة نظر الدّرس الدّلاليّ للألفاظ إلّا تاريخَ التعابير الاصطلاحية، أي عمليّةَ التشكّل الممتدّة لقرونٍ التي تخضع لها الكلماتُ المفتاحيّة التي تتطابقُ مع نقاطٍ رئيسة في عملية تبلور التفكير الكلاميّ.

في هذا العمل، حاولتُ أن أتتبّع الكلمةَ المفتاحيّة «إيمان» [٢٨٢] خلالَ عمليّة التشكّل

المتدرّج هذه. لكنّه علينا أن نتذكّر الحقيقةَ المهمّة جدًّا المتمثّلة في أنّه لا توجد كلمةٌ مفتاحيّة تقف وحْدَها وتتطوّر في معزلٍ عن الكلمات المفتاحيّة الأُخَر التي تحتلّ درجاتٍ مختلفة من الأهمية. كلُّ كلمةٍ مفتاحية تصحبها كلماتٌ أُخَر وتشكِّل معًا شبكةً معقّدةً من الكلمات المفتاحيّة التي ندعوها في الدّرس الدّلاليّ للألفاظ semantics: «حَقْلًا دلاليًّا». والحقلُ الدّلاليُّ هو تقريبًا شبكةٌ معقّدة من الكلمات المفتاحيّة ترسمُ وتصوِّر لغويًّا منظومةً من المفهومات المفتاحيّة a system of key-concepts.

الكلمةُ المفتاحيّةُ ذاتُ الأهمية الكبيرة تجمع حولَها في كلّ مرحلة من تطوّرها عددًا معيّنًا من الكلمات المفتاحيّة وتشكّل واحدًا أو أكثر من الحقول الدّلاليّة. وقد أثبتت كلمةُ «إيمان» في عِلْم الكلام الإسلاميّ تاريخيًّا أنّها واحدةٌ من تلك الكلمات المفتاحيّة المهمّة جدّا. وفي سَيْر العمل الحاضر، استُخلص عددٌ كبير من مِثْل هذه الحقول الدّلاليّة للإيمان.

ونقولُ الآن باختصارٍ إنّ هناك ثلاثَ طرقٍ رئيسة تصبح فيها كلمتان مفتاحيّتان، أو أكثرُ، مترابطةً فيما بينها بإحكامٍ ويؤول بها الأمرُ إلى أن تؤلّف شبكةً دلاليةً محكمةَ النّسج نسمّيها «الحَقْل»: ١ - الارتباط الترادفيّ، ٢ ـ الارتباط التضادّي، ٣ - انشطار مفهومٍ مفتاحيّ واحد إلى عددٍ من العناصر الأساسيّة، التي يُعبَّر عن كلّ واحدٍ منها بكلمة مفتاحية. ودَعْنا الآنَ ندرس على أساس هذه الأصناف الثلاثة أهمَّ الحقائق الملموسة التي قُدّمت في تضاعيف هذا الكتاب.

١ - الارتباط الترادفيّ:

بكلمة «مترادف» لا أعني ترادفًا دقيقًا تامًّا. بل أشيرُ بذلك إلى حالاتٍ يمكن فيها

كلمتَيْنِ مفتاحيّتين (أو أكثر)، مِثْل ألف وباء، أن تُستعملا على نحو متبادَلٍ تقريبًا من دون تبديل الوضع الدّلاليّ على نحو عنيف. وإنّ القانونَ الأساسيّ للاقتصاد، في أيّة حال، لا يسمح بأن تتعايش الكلمتانِ المفتاحيتانِ المترادفتان جزئيًّا بسلام. والنتيجةُ أنّه في حالاتٍ من هذا القبيل، يتطوّر عادةً بين ألف وباء وَضْعُ توتُّرٍ، أي وَضْعُ تنافسٍ على السّيادة، ثمّ في معظم الحالات ينتهي التنافسُ بتقسيمِ ألف وباء منطقةَ المعنى كلَّها على [٢٨٣] جزأين، وهذا الوضعُ الجديدُ يستمرّ إلى أن يتدخّل عامِلٌ جديد فيُخِلّ بتوازن القوى.

هذا هو تقريبًا ما حدثَ للكلمتين المفتاحيّتين إيمان وإسلام في علاقتهما المتبادلة. في بدء الأمر، في القرآن، هما أشبهُ بالمترادفتين. ويمكن تصوّرُ هذا من حقيقة أنّه في معظم الحالات تُستعمل الكلمتانِ إحداهما مكانَ الأخرى تقريبًا. فالمسْلِمُ هو تقريبًا عَيْنُ المؤمن في معنى أنّ كلتا الكلمتين تشير عادةً إلى الشخص نفسِه. بتعبير آخر، هما مترادفتانِ في دلالتهما العامّة denotation، برغم أنهما مختلفتان في دلالتهما الإيحائية connotation.

لكنّه قبْلُ في القرآن يُستدَلُّ على اختلافٍ دقيق لكنّه مهمّ جدًّا بين الكلمتين في تعابير واضحة في شأن الأعراب الفاتري العقيدة الدّينية الذين يمكن تسميتُهم مسلمين، لا مؤمنين. ويميل المفكّرون في المراحل بعد القرآنيّة إلى تأكيد مظهر الاختلاف بدلًا من مظهر التّرادف. وتُبذَل محاولاتٌ متنوّعة في الأحاديث لتحديد الأهمية النّسبية للإيمان والإسلام. ويجعل بعضُها الإسلامَ المفهومَ الأكثرَ شمولًا، متضمِّنًا داخلَ مجاله الإيمانَ في صورة واحدٍ من مكوّناته مجموعًا مع العبادات الأربع: الصّلاة، الزكاة، الصّيام، الحجّ. وتجعل أخرى الإسلامَ أمرًا ظاهريًّا، والإيمانَ مسألةً قلبية. فريقٌ ثالثٌ أيضًا يتبنّى الموقفَ الذي يذهب إلى أنّ الإيمانَ يمثّل درجةً أعلى من الإسلام.

هذه الأشياءُ جميعًا دُرست بعناية في الفصل الرّابع، وسيكون من دون معنى أن نُعيد ما قيلَ قبْلُ. النقطةُ الوحيدة التي سأُثبتها في السياق الخاصّ لهذه الخاتمة هي أنّ الإيمانَ والإسلامَ، مهما كانت الطريقةُ التي يمكن المرءَ أن يَفهم بها العلاقةَ بينهما، يمثّلان مفهومَيْن متنافسَيْن مُهمَّين يغطّيان مجالَ استعمالٍ واحد. ويُوضِح هذا الطّريقةَ التي يحدِّد فيها ارتباطٌ ترادفيّ لكلمتين أو أكثر مجالَ المعنى الذي نسمّيه اصطلاحيًّا حقلًا دلاليًّا.

الحقلُ الدّلاليّ الذي أنشأه الإيمانُ-الإسلامُ في علم الكلام الإسلاميّ حقلٌ دلاليٌّ واسعٌ وشاملٌ جدًّا يحتوي [٢٨٤] في داخله على عدد من الحقول الثانويّة sub-fields، وكلُّ واحدٍ من الحقول الثانويّة هو نفسُه حقلٌ دلاليٌّ يغطّي مجالًا محدّدًا خاصًّا به ويمتلك بِنيةً محدّدة خاصّة به، وهو مبنيٌّ على ارتباط ترادفيّ، أو ارتباط تضادّيّ، أو انشطار مفهوميّ. ففي الحقل الدّلاليّ لـ«خَلْق الكُفْر» مثلًا، الذي هو نفسُه قسمٌ ثانويّ من حقل الكفر الأوسع، رأينا في الفصل الأخير عددًا من الكلمات المفتاحيّة «المترادفة» (مشيئة، إرادة، أَمْر، رِضا، إلخ..) تتنافسُ فيما بينها على السّيادة، إن جاز التعبير، وتؤلِّف بذلك منظومةً معقّدة من التآلفات والتنافرات.

٢ - الارتباطُ التضادّيّ:

يُوضح هذا جيّدًا التضادُّ القاطعُ بين الإيمان (الإسلام) والكفر. ويؤلِّف حقلٌ دلاليّ عندما يقف مفهومانِ مفتاحيّانِ أساسيّان مضادًّا كلٌّ منهما للآخر مضادّة تامّة. وقد وُجِد الحقلُ الدّلاليُّ القائمُ على التضادّ الأساسيّ بين الإيمان والكفر منذ البداية الأولى في الفكر الإسلاميّ؛ ذلك لأنّ القرآنَ يضع دائمًا وعلى نحو مؤكّد المؤمنَ-المسْلِمَ في التضادّ الأحَدّ

مع الكافر. وقد ورث عِلْمُ الكلام هذا الحقلَ الدّلاليّ مباشرةً من القرآن. ومهما يكن، فإنّه مثلما لاحظنا في الفصل الأوّل، يحدث تحت سطح المظهر الخارجيّ نفسه (تضادّ الإيمان والكفر) تغيّرٌ داخليّ عنيف في بِنية هذا الحقل الدّلاليّ مثلما يمرّ من القرآن إلى علم الكلام؛ لأنّه في عِلْم الكلام لا يظلّ الكفرُ يشير أوّلًا إلى عدم إيمانِ مَنْ يرفضون اعتناقَ الإسلام، بل يتعلّق بعَدَم الإيمان الحادث بين المسلمين أنفسهم، في صميم صميم الأمّة. يُضاف إلى هذا أنّ هذا الحقل الدّلاليّ يمثّل بِنيةً معقّدة. لأنّه مثلما أنّ الإيمانَ ينشئ حقلًا مستقِلًا واسعًا مع الإسلام على مبدأ الارتباط الترادفيّ، يقف الكفرُ أيضًا مرتبطًا بعلاقة ترادفية مع مفهوماته المنافسة كالشِّرْك والفِسْق والنفاق.

٣- انشطارُ المفهوم المفتاحيّ:

في شأن انشطار مفهومٍ مفتاحيّ إلى مكوّناته، يقدِّم عِلْمُ الكلام الإسلاميّ إيضاحًا قويًّا [٢٨٥] للظاهرة؛ لأنّ هذا تمامًا ما فعلَه المرجئةُ في شأن المفهوم المفتاحيّ: إيمان. وقد عُزلت أربعة عناصر رئيسة: المعرفةُ والتصديقُ والإقرارُ (أو القول) والعمل. وقد رأينا، في الفصول ٦-٩، كيف أحدث كلُّ واحدٍ من هذه العناصر مُشكلةً كبيرة في علم الكلام، مُسبِّبةً نقاشاتٍ حارّة لا نهاية لها بين العقول الأكثر استنارةً في الإسلام.

وغيرُ مبادئ إنشاءِ الحقلِ الثلاثةِ الرّئيسة التي فحصناها توًّا، هناك بطبيعة الحال عددٌ من الطّرق الأُخَر التي يطوَّر فيها حقلٌ دلاليّ. هذه الطرقُ الثانويّةُ لنشأة الحقل الدّلاليّ معتمدةٌ اعتمادًا كبيرًا على ظروف تاريخية خاصّة ولذلك تكون جمهرتُها ذاتَ طبيعةٍ عصيّة على التنبُّؤ بها تمامًا. الحقولُ الدّلاليّةُ التي تُشكَّل بهذه الطريقة خاضعةٌ للأحداث العارضة

وقد تَعكس تقريبًا أيَّ شيءٍ يجتذب اهتمامَ النّاس في عصر من العصور. ففي أيّام الإسلام الأولى، مثلًا، أحدث غُلاةُ الخوارج الرُّعبَ ونشروا الدّمارَ في الأمّة كلّها بقَتْل من لم يَشْرَكوهم في آرائهم السياسيّة والكلاميّة. رُوّع النّاسُ خاصّةً عند رؤية الخوارج يقتلون الأطفالَ الأبرياء باسم الدّين. وعند مستوى عقليّ أعلى، أثارت هذه الحالةُ التي عليها الأمورُ المسألةَ النظرية المتمثّلة في الوضع الدّينيّ للأطفال، هل هم مسلمون أو جاهليّون. وقد تبلورت المسألةُ، مثلما رأينا في الفصل السّابق، في الكلمة المفتاحيّة: فِطْرة، أي الميل الدينيّ الطبيعيّ. وهذه الكلمةُ المفتاحيّةُ جمعت حولَها عددًا من الكلمات الأُخَر، مِثْل الإيمان، الإسلام، الكفر، الطّفل، وهكذا شكّلت حقلًا دلاليًّا مستقِلًّا.

وتشكُّل الحقلِ الدّلاليّ كثيرًا ما يسُبّبه ظرفٌ أكثرُ نظريّةً. فالمعتزلةُ، لنقدِّم هنا مثالًا واحدًا، شُغِلوا على نحو جدّيّ بمسألة المسؤولية الأخلاقية للإنسان. وابتغاءَ أن تُدعم مسؤوليةُ الإنسان بتماسكٍ نظريّ، كان لا بدّ من ترسيخ استقلال الإنسان. وهكذا آلَ الأمرُ بالمعتزلة إلى أن يؤيّدوا فكرةَ أنّ أيَّ شيء يفعلُه الإنسانُ، خيرًا أو شرًّا، إنّما هو عملُه هو، وليس لله [تعالى] مشاركةٌ فيه. وفي السّياق الإسلاميّ الخاصّ جدًّا، وَجَدت هذه المسألةُ، التي [٢٨٦] هي على الحقيقة واحدةٌ من المسائل الأكثر أصالةً وتبعًا لذلك الأكثر شمولًا في الأخلاق في أيّ مكان، تبلورَها في الكلمة المفتاحيّة: خَلْق (أي: خَلْق العمل من جانب الإنسان نفسه). وقد أُعلن بذلك أنّ الإنسان هو «الخالِق» لأعماله. وبمجرّد أن أُثيرت المسألةُ في هذه الصّورة الحادّة، وجدت أصداءً في معظم الحقول الدّلاليّة المهمّة في عِلْم الكلام. ولم يكن حقلا الإيمانِ والكفر استثناءً. فالكلمةُ المفتاحيّةُ «خَلْق» أُدخلت سريعًا في صلةٍ بالإيمان والكفر، ومن ثَمّ شُكّل حقلٌ خاصّ (مثلما وُصِف مفصَّلًا في

الفصل ١١) داخلَ حقلَي الإيمانِ والكفر الأوسع مدًى.

ومثلما لاحظتُ أكثرَ من مرّة في تضاعيف هذا الكتاب، الإيمانُ أصلًا مسألةٌ شخصيّة ووجوديّة صِرْف. لُبُّ الإيمانِ نفسُه شخصيّ جدًّا وعميق جدًّا إلى حدّ يصعب معه أن يُتحدَّث عنه نظريًّا. ويوجد شيءٌ في الإيمان يقاومُ حتى النهايةِ التنظيرَ والعَقْلنة. وبرغم هذا كلّه، إن أكرهَ الإنسانُ نفسَه على فَهْمٍ فكريّ وعقلانيّ لهذه الظّاهرة ضاعت حياةُ الإيمان النابضة لا محالة. لكنّ العملَ، طبعًا، لا يكون من دون مكافأة قيّمة؛ لأنّ الفهم التحليليّ والعقليّ للإيمان يكشف عن البِنية الصّلبة الواقعة تحت الحالة الغامضة والمتملّصة ظاهريًّا والنفسيّة الصّرفة. وهذا مارأيناه على نحوٍ وافر في تضاعيف سَيْر هذا العمل.

فعلى امتداد هذا الكتاب كنّا نتتبّع عمليّةَ عَقْلنةِ الإيمان the intellectualization of īman، تلك العملية التي، بتعبيرٍ آخر، واصلَ بها المسلمون الظفرَ بتبصّر تحليليّ وعقلانيّ متّقدٍ دائمًا في ماهيّة الإيمان، كما انعكس في وعيهم. وبهذا الصّنيع نجحوا في كشْف البِنية المفهومية للإيمان، لكنّ شيئًا شخصيًّا جدًّا، شيئًا حيويًّا حقًّا، أفلتَ من الشّبكة الدّقيقة لتحليلهم.

وفي مسيرة تاريخ عِلْم الكلام الإسلاميّ، حدثت بعضُ المحاولات لإعادة اللّمسة الحيّة الأصيلة إلى مفهوم الإيمان. وأَقْدمُ محاولةٍ منظّمة من هذا القبيل كانت تلك التي قام بها المرجئة. وقد رأينا قبْلُ كيف أنّ معظم تعاريف المرجئة للإيمان تتضمّن «محبّةَ الله» و«الانقيادَ» [٢٨٧] وما شابه ذلك، بوصفها جزءًا من جوهر الإيمان. وما يجده المرءُ من أنّ معظم رؤساء المرجئة كان عليهم أن يُدخِلوا هذه الأوضاعَ الانفعالية في تعاريفهم للإيمان، يدلّ على تديّنهم الشّخصيّ العميق ووَرَعهم الذي لا يمكن، حتى عند مستوى التفكير العقلانيّ المجرّد، إلّا أن يَطلب تعبيرًا عنه.

ونقول على نحو دقيق، في أية حال، إنّ أشياء من هذا القبيل لم تكن الاهتمامَ الرّئيس

لعلماء الكلام. وهذا الجانبُ للمسألة طوّره وهذّبه بل نظّر له في المقام الأوّل الصوفيّةُ. وتبعًا لذلك، إذا شاء أحدٌ الظّفرَ بفَهْمٍ شاملٍ حقًّا للإيمان في الفكر الإسلاميّ، فسيكون عليه أن يُعِدّ عملًا تحليليًّا مشابِهًا للعمل الذي بين أيدينا في شأن ماهيّة التقوى وتطوّرِها، ومفهوماتٍ مفتاحيّة أُخَر في التصوّف. وإنّه فقط عندما تُجمع النتائجُ المحصولُ عليها في العملين التحليليّين كليهما، الكلاميّ والصّوفيّ، وينسّق فيما بينها، نستطيعُ أن نأملَ الحصولَ على صورةٍ كاملةٍ تمامًا للإيمان على غرار ما فُهِم في الإسلام.

متن كتاب الإيمان

من صحيح أبي عبدالله محمّد بن إسماعيل البخاريّ

كِتَاب الْإِيمَانِ

باب الْإِيمَانِ، وَقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ.

وَهُوَ قَوْلٌ وَفِعْلٌ، وَيَزِيدُ وَيَنْقُصُ، قَالَ اللهُ تَعَالَى: (لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ. وَزِدْنَاهُمْ هُدًى. وَيَزِيدُ اللهُ الَّذِينَ اهْتَدَوْا هُدًى. وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ. وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا)، وَقَوْلُهُ: (أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا)، وَقَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ: (فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا)، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا)، وَالْحُبُّ فِي اللهِ وَالْبُغْضُ فِي اللهِ مِنْ الْإِيمَانِ وَكَتَبَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ إِلَى عَدِيِّ بْنِ عَدِيٍّ: إِنَّ لِلْإِيمَانِ فَرَائِضَ وَشَرَائِعَ وَحُدُودًا وَسُنَنًا، فَمَنْ اسْتَكْمَلَهَا اسْتَكْمَلَ الْإِيمَانَ، وَمَنْ لَمْ يَسْتَكْمِلْهَا لَمْ يَسْتَكْمِلِ الْإِيمَانَ، فَإِنْ أَعِشْ فَسَأُبَيِّنُهَا لَكُمْ حَتَّى تَعْمَلُوا بِهَا، وَإِنْ أَمُتْ فَمَا أَنَا عَلَى صُحْبَتِكُمْ بِحَرِيصٍ. وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي). وَقَالَ مُعَاذٌ: اجْلِسْ بِنَا نُؤْمِنْ سَاعَةً. وَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: الْيَقِينُ الْإِيمَانُ كُلُّهُ. وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ: لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ حَقِيقَةَ التَّقْوَى حَتَّى يَدَعَ مَا حَاكَ فِي الصَّدْرِ. وَقَالَ مُجَاهِدٌ: شَرَعَ لَكُمْ أَوْصَيْنَاكَ يَا مُحَمَّدُ وَإِيَّاهُ دِينًا وَاحِدًا. وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا سَبِيلًا وَسُنَّةً.

باب دُعَاؤُكُمْ إِيمَانُكُمْ.

٧ ـ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللهِ بْنُ مُوسَى قَالَ: أَخْبَرَنَا حَنْظَلَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ: عَنْ عِكْرِمَةَ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ

اللهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالْحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ.

بابُ أُمُورِ الْإِيمَانِ، وَقَوْلِ اللهِ تَعَالَى: (لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ باللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمْ الْمُتَّقُونَ)، وَقَوْلِهِ (قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ) الْآيَةَ.

٨ ـ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجُعْفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقَدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عنه، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسِتُّونَ شُعْبَةً، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ.

بابُ الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ.

٩ ـ حَدَّثَنَا آدَمُ بْنُ أَبِي إِيَاسٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ وَإِسْمَاعِيلَ، عَنْ الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللهُ عَنْهُ. قَالَ أَبو عَبْد اللهِ: وَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ: حَدَّثَنَا دَاوُدُ، عَنْ عَامِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ يَعْنِي ابْنَ عَمْرٍو عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ عَبْدُ الْأَعْلَى: عَنْ دَاوُدَ عَنْ عَامِرٍ عَنْ عَبْدِ اللهِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

بابُ أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟

١٠ ـ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ الْقُرَشِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بُرْدَةَ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِي مُوسَى رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ: قَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ أَيُّ الْإِسْلَامِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ.

بابُ إِطْعَامُ الطَّعَامِ مِنْ الْإِسْلَامِ.

١١ ـ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ، وَتَقْرَأُ السَّلَامَ عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ.

بابُ مِنَ الْإِيمَانِ أَنْ يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.

١٢ ـ حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى. عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَعَنْ حُسَيْنٍ الْمُعَلِّمِ قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ.

بابُ حُبُّ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ الْإِيمَانِ.

١٣ ـ حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ.

١٤ ـ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ

صُهَيْبٍ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ح و حَدَّثَنَا آدَمُ قَالَ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى أَكُونَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدِهِ وَوَلَدِهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ.

باب حَلَاوَةِ الْإِيمَانِ.

١٥ ـ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ الثَّقَفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَيُّوبُ، عَنْ أَبِي قِلَابَةَ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: أَنْ يَكُونَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَأَنْ يُحِبَّ الْمَرْءَ لَا يُحِبُّهُ إِلَّا للهِ، وَأَنْ يَكْرَهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُقْذَفَ فِي النَّارِ.

باب عَلَامَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ.

١٦ ـ حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ جَبْرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَنَسًا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: آيَةُ الْإِيمَانِ حُبُّ الْأَنْصَارِ، وَآيَةُ النِّفَاقِ بُغْضُ الْأَنْصَارِ.

١٧ ـ حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنْ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو إِدْرِيسَ عَائِذُ اللهِ بْنُ عَبْدِ اللهِ: أَنَّ عُبَادَةَ بْنَ الصَّامِتِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، وَكَانَ شَهِدَ بَدْرًا وَهُوَ أَحَدُ النُّقَبَاءِ لَيْلَةَ الْعَقَبَةِ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ، وَحَوْلَهُ عِصَابَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ: بَايِعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُوا فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ فَأَجْرُهُ عَلَى اللهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ فِي الدُّنْيَا فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ

وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا ثُمَّ سَتَرَهُ اللهُ فَهُوَ إِلَى اللهِ، إِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ، وَإِنْ شَاءَ عَاقَبَهُ. فَبَايَعْنَاهُ عَلَى ذَلِك.

بابُ مِنَ الدِّينِ الْفِرَارُ مِنْ الْفِتَنِ.

١٨ ـ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي صَعْصَعَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يُوشِكُ أَنْ يَكُونَ خَيْرَ مَالِ الْمُسْلِمِ غَنَمٌ يَتْبَعُ بِهَا شَعَفَ الْجِبَالِ وَمَوَاقِعَ الْقَطْرِ، يَفِرُّ بِدِينِهِ مِنْ الْفِتَنِ.

بابُ قَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَا أَعْلَمُكُمْ بِاللهِ وَأَنَّ الْمَعْرِفَةَ فِعْلُ الْقَلْبِ لِقَوْلِ اللهِ تَعَالَى (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ).

١٩ ـ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَامٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا عَبْدَةُ، عَنْ هِشَامٍ، عَنِ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ،قَالَتْ: كَانَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَمَرَهُمْ، أَمَرَهُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ بِمَا يُطِيقُونَ، قَالُوا: إِنَّا لَسْنَا كَهَيْئَتِكَ يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّ اللهَ قَدْ غَفَرَ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ، فَيَغْضَبُ حَتَّى يُعْرَفَ الْغَضَبُ فِي وَجْهِهِ ثُمَّ يَقُولُ: إِنَّ أَتْقَاكُمْ وَأَعْلَمَكُمْ بِاللهِ أَنَا.

بابُ مَنْ كَرِهَ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ مِنْ الْإِيمَانِ.

٢٠ ـ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَجَدَ حَلَاوَةَ الْإِيمَانِ: مَنْ كَانَ اللهُ وَرَسُولُهُ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهُمَا، وَمَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لَا يُحِبُّهُ إِلَّا للهِ، وَمَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللهُ مِنْهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ.

باب تفاضُلِ أَهْلِ الْإِيمَانِ فِي الْأَعْمَالِ.

٢١ ـ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ عَمْرِو بْنِ يَحْيَى الْمَازِنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ، ثُمَّ يَقُولُ اللهُ تَعَالَى: أَخْرِجُوا مِنَ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ، فَيُخْرَجُونَ مِنْهَا قَدِ اسْوَدُّوا فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرِ الْحَيَا، أَوْ الْحَيَاةِ ـ شَكَّ مَالِكٌ ـ فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي جَانِبِ السَّيْلِ، أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً. قَالَ وُهَيْبٌ: حَدَّثَنَا عَمْرٌو الْحَيَاةِ، وَقَالَ: خَرْدَلٍ مِنْ خَيْرٍ.

٢٢ ـ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدِ اللهِ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ بْنِ سَهْلٍ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ النَّاسَ يُعْرَضُونَ عَلَيَّ وَعَلَيْهِمْ قُمُصٌ، مِنْهَا مَا يَبْلُغُ الثُّدِيَّ، وَمِنْهَا مَا دُونَ ذَلِكَ، وَعُرِضَ عَلَيَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ يَجُرُّهُ. قَالُوا: فَمَا أَوَّلْتَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللهِ قَالَ: الدِّينَ.

بابُ الْحَيَاءُ مِنَ الْإِيمَانِ.

٢٣ ـ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ يُوسُفَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ سَالِمِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، عَنْ أَبِيهِ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ عَلَى رَجُلٍ مِنْ الْأَنْصَارِ، وَهُوَ يَعِظُ أَخَاهُ فِي الْحَيَاءِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: دَعْهُ فَإِنَّ الْحَيَاءَ مِنْ الْإِيمَانِ.

بابُ (فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ).

٢٤ ـ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُسْنَدِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو رَوْحٍ الْحَرَمِيُّ بْنُ

عُمَارَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ وَاقِدِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبِي يُحَدِّثُ عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللهِ.

باب مَنْ قَالَ إِنَّ الْإِيمَانَ هُوَ الْعَمَلُ لِقَوْلِ اللهِ تَعَالَى: (وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ). وَقَالَ عِدَّةٌ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ) عَنْ قَوْلِ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَقَالَ: (لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ).

٢٥ ـ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ، وَمُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَا: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ شِهَابٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُئِلَ أَيُّ الْعَمَلِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسُولِهِ. قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ: الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللهِ. قِيلَ: ثُمَّ مَاذَا؟ قَالَ حَجٌّ مَبْرُورٌ.

باب إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِسْلَامُ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَكَانَ عَلَى الِاسْتِسْلَامِ أَوِ الْخَوْفِ مِنَ الْقَتْلِ. لِقَوْلِهِ تَعَالَى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا) فَإِذَا كَانَ عَلَى الْحَقِيقَةِ، فَهُوَ عَلَى قَوْلِهِ جَلَّ ذِكْرُهُ: (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ).

٢٦ ـ حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ، عَنْ سَعْدٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْطَى رَهْطًا وَسَعْدٌ جَالِسٌ، فَتَرَكَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلًا هُوَ أَعْجَبُهُمْ إِلَيَّ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا،

فَقَالَ: أَوْ مُسْلِمًا. فَسَكَتُّ قَلِيلًا، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ، فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي فَقُلْتُ: مَا لَكَ عَنْ فُلَانٍ؟ فَوَاللهِ إِنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا، فَقَالَ: أَوْ مُسْلِمًا، ثُمَّ غَلَبَنِي مَا أَعْلَمُ مِنْهُ فَعُدْتُ لِمَقَالَتِي، وَعَادَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ: يَا سَعْدُ إِنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ، وَغَيْرُهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، خَشْيَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللهُ فِي النَّارِ. وَرَوَاهُ يُونُس وَصَالِحٌ وَمَعْمَرٌ وَابْنُ أَخِي الزُّهْرِيِّ عَنْ الزُّهْرِيِّ.

بابُ إِفْشَاءُ السَّلَامِ مِنْ الْإِسْلَامِ. وَقَالَ عَمَّارٌ: ثَلَاثٌ مَنْ جَمَعَهُنَّ فَقَدْ جَمَعَ الْإِيمَانَ: الْإِنْصَافُ مِنْ نَفْسِكَ، وَبَذْلُ السَّلَامِ لِلْعَالَمِ، وَالْإِنْفَاقُ مِنْ الْإِقْتَارِ.

٢٧ ـ **حَدَّثَنَا** قُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا اللَّيْثُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي حَبِيبٍ، عَنْ أَبِي الْخَيْرِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو: أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَيُّ الْإِسْلَامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتَقْرَأُ السَّلَامَ، عَلَى مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ.

بابُ كُفْرَانِ الْعَشِيرِ، وَكُفْرٍ بعد كُفْرٍ فِيهِ. عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

٢٨ ـ **حَدَّثَنَا** عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُرِيتُ النَّارَ فَإِذَا أَكْثَرُ أَهْلِهَا النِّسَاءُ، يَكْفُرْنَ. قِيلَ: أَيَكْفُرْنَ بِاللهِ؟ قَالَ يَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، وَيَكْفُرْنَ الْإِحْسَانَ، لَوْ أَحْسَنْتَ إِلَى إِحْدَاهُنَّ الدَّهْرَ، ثُمَّ رَأَتْ مِنْكَ شَيْئًا، قَالَتْ مَا رَأَيْتُ مِنْكَ خَيْرًا قَطُّ.

بابُ الْمَعَاصِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ وَلَا يُكَفَّرُ صَاحِبُهَا بِارْتِكَابِهَا إِلَّا بِالشِّرْكِ لِقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، وَقَوْلِ اللهِ

تَعَالَى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ).

٢٩ ـ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ وَاصِلٍ الْأَحْدَبِ، عَنِ الْمَعْرُورِ قَالَ: لَقِيتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ، وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ وَعَلَى غُلَامِهِ حُلَّةٌ فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ إِنِّي سَابَبْتُ رَجُلًا فَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ، فَقَالَ لِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ، إِنَّكَ امْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، إِخْوَانُكُمْ خَوَلُكُمْ، جَعَلَهُمْ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ وَلَا تُكَلِّفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ.

بابُ (وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا) فَسَمَّاهُمُ الْمُؤْمِنِين.

٣٠ ـ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْمُبَارَكِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، حَدَّثَنَا أَيُّوبُ وَيُونُسُ، عَنِ الْحَسَنِ، عَنِ الْأَحْنَفِ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: ذَهَبْتُ لِأَنْصُرَ هَذَا الرَّجُلَ، فَلَقِيَنِي أَبُو بَكْرَةَ فَقَالَ: أَيْنَ تُرِيدُ؟ قُلْتُ: أَنْصُرُ هَذَا الرَّجُلَ، قَالَ: ارْجِعْ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا الْتَقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ. فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ: إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ.

بابُ ظُلْمٌ دُونَ ظُلْمٍ.

٣١ ـ حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ح قَالَ: و حَدَّثَنِي بِشْرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدٌ، عن شُعْبَةَ، عَنْ سُلَيْمَانَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ) قَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ فَأَنْزَلَ اللَّهُ: (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ).

باب عَلَامَةِ الْمُنَافِقِ.

٣٢ ـ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ أَبُو الرَّبِيعِ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ مَالِكِ بْنِ أَبِي عَامِرٍ أَبُو سُهَيْلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ: إِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ، وَإِذَا اؤْتُمِنَ خَانَ.

٣٣ ـ حَدَّثَنَا قَبِيصَةُ بْنُ عُقْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ مُرَّةَ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرٍو: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَرْبَعٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ كَانَ مُنَافِقًا خَالِصًا، وَمَنْ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنْهُنَّ كَانَتْ فِيهِ خَصْلَةٌ مِنَ النِّفَاقِ حَتَّى يَدَعَهَا: إِذَا أُؤْتُمِنَ خَانَ، وَإِذَا حَدَّثَ كَذَبَ، وَإِذَا عَاهَدَ غَدَرَ، وَإِذَا خَاصَمَ فَجَرَ. تَابَعَهُ شُعْبَةُ عَنِ الْأَعْمَشِ.

باب قِيَامُ لَيْلَةِ الْقَدْرِ مِنَ الْإِيمَانِ.

٣٤ ـ حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ يَقُمْ لَيْلَةَ الْقَدْرِ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

باب الْجِهَادُ مِنَ الْإِيمَانِ.

٣٥ ـ حَدَّثَنَا حَرَمِيُّ بْنُ حَفْصٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَارَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو زُرْعَةَ بْنُ عَمْرِو بْنِ جَرِيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: انْتَدَبَ اللهُ لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِهِ، لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا إِيمَانٌ بِي وَتَصْدِيقٌ بِرُسُلِي، أَنْ أُرْجِعَهُ بِمَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ، أَوْ أُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ، وَلَوْلَا أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي مَا قَعَدْتُ خَلْفَ سَرِيَّةٍ، وَلَوَدِدْتُ أَنِّي أُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللهِ ثُمَّ

أُحْيَا، ثُمَّ أُقْتَلُ ثُمَّ أُحْيَا ثُمَّ أُقْتَلُ.

بابُ تَطَوُّعُ قِيَامِ رَمَضَانَ مِنَ الْإِيمَانِ.

٣٦ ـ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ حُمَيْدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ قَامَ رَمَضَانَ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

بابُ صَوْمُ رَمَضَانَ احْتِسَابًا مِنَ الْإِيمَانِ.

٣٧ ـ حَدَّثَنَا ابْنُ سَلَامٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ صَامَ رَمَضَانَ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ.

بابُ الدِّينُ يُسْرٌ. وَقَوْلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللهِ الْحَنِيفِيَّةُ السَّمْحَةُ.

٣٨ ـ حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ مُطَهَّرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَلِيٍّ، عَنْ مَعْنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْغِفَارِيِّ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي سَعِيدٍ الْمَقْبُرِيِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا وَقَارِبُوا وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ وَشَيْءٍ مِنَ الدُّلْجَةِ.

بابُ: الصَّلَاةُ مِنَ الْإِيمَانِ، وَقَوْلُ اللهِ تَعَالَى: (وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ) يَعْنِي صَلَاتَكُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ.

٣٩ ـ حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ خَالِدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ، عَنِ الْبَرَاءِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ أَوَّلَ مَا قَدِمَ الْمَدِينَةَ نَزَلَ عَلَى أَجْدَادِهِ، أَوْ قَالَ أَخْوَالِهِ مِنَ الْأَنْصَارِ وَأَنَّهُ صَلَّى قِبَلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سِتَّةَ عَشَرَ شَهْرًا، أَوْ

سَبْعَةَ عَشَرَ شَهْرًا، وَكَانَ يُعْجِبُهُ أَنْ تَكُونَ قِبْلَتُهُ قِبَلَ الْبَيْتِ، وَأَنَّهُ صَلَّى أَوَّلَ صَلَاةٍ صَلَّاهَا صَلَاةَ الْعَصْرِ، وَصَلَّى مَعَهُ قَوْمٌ فَخَرَجَ رَجُلٌ مِمَّنْ صَلَّى مَعَهُ فَمَرَّ عَلَى أَهْلِ مَسْجِدٍ وَهُمْ رَاكِعُونَ، فَقَالَ: أَشْهَدُ بِاللهِ لَقَدْ صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِبَلَ مَكَّةَ، فَدَارُوا كَمَا هُمْ قِبَلَ الْبَيْتِ، وَكَانَتْ الْيَهُودُ قَدْ أَعْجَبَهُمْ إِذْ كَانَ يُصَلِّي قِبَلَ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَأَهْلُ الْكِتَابِ، فَلَمَّا وَلَّى وَجْهَهُ قِبَلَ الْبَيْتِ، أَنْكَرُوا ذَلِكَ. قَالَ زُهَيْرٌ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ عَنْ الْبَرَاءِ فِي حَدِيثِهِ هَذَا: أَنَّهُ مَاتَ عَلَى الْقِبْلَةِ قَبْلَ أَنْ تُحَوَّلَ رِجَالٌ وَقُتِلُوا، فَلَمْ نَدْرِ مَا نَقُولُ فِيهِمْ، فَأَنْزَلَ اللهُ تَعَالَى: (وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ).

بابُ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ، قَالَ مَالِكٌ أَخْبَرَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ: أَنَّ عَطَاءَ بْنَ يَسَارٍ أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سَعِيدٍ الْخُدْرِيَّ أَخْبَرَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا أَسْلَمَ الْعَبْدُ فَحَسُنَ إِسْلَامُهُ يُكَفِّرُ اللهُ عَنْهُ كُلَّ سَيِّئَةٍ كَانَ زَلَفَهَا، وَكَانَ بَعْدَ ذَلِكَ الْقِصَاصُ الْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ، وَالسَّيِّئَةُ بِمِثْلِهَا إِلَّا أَنْ يَتَجَاوَزَ اللهُ عَنْهَا.

٤٠ ـ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَحْسَنَ أَحَدُكُمْ إِسْلَامَهُ: فَكُلُّ حَسَنَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ، وَكُلُّ سَيِّئَةٍ يَعْمَلُهَا تُكْتَبُ لَهُ بِمِثْلِهَا.

بابُ أَحَبُّ الدِّينِ إِلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ أَدْوَمُهُ.

٤١ ـ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ هِشَامٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبِي عَنْ عَائِشَةَ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا امْرَأَةٌ، قَالَ: مَنْ هَذِهِ

قَالَتْ: فُلَانَةُ تَذْكُرُ مِنْ صَلَاتِهَا، قَالَ: مَهْ عَلَيْكُمْ بِمَا تُطِيقُونَ فَوَاللهِ لَا يَمَلُّ اللهُ حَتَّى تَمَلُّوا. وَكَانَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيْهِ مَادَامَ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ.

بَابُ زِيَادَةِ الْإِيمَانِ وَنُقْصَانِهِ، وَقَوْلِ اللهِ تَعَالَى: (وَزِدْنَاهُمْ هُدًى وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا)، وَقَالَ (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ). فَإِذَا تَرَكَ شَيْئًا مِنَ الْكَمَالِ فَهُوَ نَاقِصٌ.

٤٢ ـ حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ شَعِيرَةٍ مِنْ خَيْرٍ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ بُرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ، وَيَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَفِي قَلْبِهِ وَزْنُ ذَرَّةٍ مِنْ خَيْرٍ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ: قَالَ أَبَانُ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ: حَدَّثَنَا أَنَسٌ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مِنْ إِيمَانٍ؛ مَكَانَ مِنْ خَيْرٍ.

٤٣ ـ حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ الصَّبَّاحِ، سَمِعَ جَعْفَرَ بْنَ عَوْنٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْعُمَيْسِ، أَخْبَرَنَا قَيْسُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ طَارِقِ بْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْيَهُودِ قَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، آيَةٌ فِي كِتَابِكُمْ تَقْرَءُونَهَا، لَوْ عَلَيْنَا مَعْشَرَ الْيَهُودِ نَزَلَتْ لَاتَّخَذْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ عِيدًا. قَالَ أَيُّ آيَةٍ؟ قَالَ: (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا). قَالَ عُمَرُ: قَدْ عَرَفْنَا ذَلِكَ الْيَوْمَ، وَالْمَكَانَ الَّذِي نَزَلَتْ فِيهِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَهُوَ قَائِمٌ بِعَرَفَةَ يَوْمَ جُمُعَةٍ.

بَابُ الزَّكَاةُ مِنَ الْإِسْلَامِ، وَقَوْلُهُ: (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ).

٤٤ ـ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ: حَدَّثَنِي مَالِكُ بْنُ أَنَسٍ، عَنْ عَمِّهِ أَبِي سُهَيْلِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّهُ سَمِعَ طَلْحَةَ بْنَ عُبَيْدِ اللهِ يَقُولُ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ أَهْلِ نَجْدٍ، ثَائِرَ الرَّأْسِ، يُسْمَعُ دَوِيُّ صَوْتِهِ وَلَا يُفْقَهُ مَا يَقُولُ، حَتَّى دَنَا، فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنْ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ، فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَصِيَامُ رَمَضَانَ. قَالَ هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ؟ قَالَ: لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ: وَذَكَرَ لَهُ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، الزَّكَاةَ. قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: لَا إِلَّا أَنْ تَطَوَّعَ. قَالَ: فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: وَاللهِ لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ، قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْلَحَ إِنْ صَدَقَ.

بابُ اتِّبَاعُ الْجَنَائِزِ مِنَ الْإِيمَانِ.

٤٥ ـ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَلِيٍّ الْمَنْجُوفِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا رَوْحٌ قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنِ الْحَسَنِ، وَمُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ اتَّبَعَ جَنَازَةَ مُسْلِمٍ، إِيمَانًا وَاحْتِسَابًا، وَكَانَ مَعَهُ حَتَّى يُصَلَّى عَلَيْهَا وَيَفْرُغَ مِنْ دَفْنِهَا، فَإِنَّه يَرْجِعُ مِنْ الْأَجْرِ بِقِيرَاطَيْنِ، كُلُّ قِيرَاطٍ مِثْلُ أُحُدٍ، وَمَنْ صَلَّى عَلَيْهَا ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ تُدْفَنَ، فَإِنَّهُ يَرْجِعُ بِقِيرَاطٍ. تَابَعَهُ عُثْمَانُ الْمُؤَذِّنُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَوْفٌ، عَنْ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَحْوَهُ.

بابُ خَوْفِ الْمُؤْمِنِ مِنْ أَنْ يَحْبَطَ عَمَلُهُ وَهُوَ لَا يَشْعُرُ. وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ التَّيْمِيُّ: مَا عَرَضْتُ قَوْلِي عَلَى عَمَلِي إِلَّا خَشِيتُ أَنْ أَكُونَ مُكَذَّبًا. وَقَالَ ابْنُ أَبِي مُلَيْكَةَ:

أَدْرَكْتُ ثَلَاثِينَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كُلُّهُمْ يَخَافُ النِّفَاقَ عَلَى نَفْسِهِ، مَا مِنْهُمْ أَحَدٌ يَقُولُ: إِنَّهُ عَلَى إِيمَانِ جِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ، وَيُذْكَرُ عَنْ الْحَسَنِ: مَا خَافَهُ إِلَّا مُؤْمِنٌ وَلَا أَمِنَهُ إِلَّا مُنَافِقٌ. وَمَا يُحْذَرُ مِنْ الْإِصْرَارِ عَلَى النِّفَاقِ وَالْعِصْيَانِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ، لِقَوْلِ اللهِ تَعَالَى: (وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ).

٤٦ ـ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَرْعَرَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ زُبَيْدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا وَائِلٍ عَنْ الْمُرْجِئَةِ فَقَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ اللهِ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: سِبابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ وَقِتَالُهُ كُفْرٌ.

* أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، عَنْ حُمَيْدٍ حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ قَالَ: أَخْبَرَنِي عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ: أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يُخْبِرُ بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ، فَتَلَاحَى رَجُلَانِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَقَالَ: إِنِّي خَرَجْتُ لِأُخْبِرَكُمْ بِلَيْلَةِ الْقَدْرِ، وَإِنَّهُ تَلَاحَى فُلَانٌ وَفُلَانٌ، فَرُفِعَتْ وَعَسَى أَنْ يَكُونَ خَيْرًا لَكُمْ، الْتَمِسُوهَا فِي السَّبْعِ وَالتِّسْعِ وَالْخَمْسِ.

بابُ سُؤَالِ جِبْرِيلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ وَالْإِحْسَانِ وَعِلْمِ السَّاعَةِ، وَبَيَانِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَهُ، ثُمَّ قَالَ: جَاءَ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَام يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ. فَجَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ دِينًا، وَمَا بَيَّنَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِوَفْدِ عَبْدِ الْقَيْسِ مِنْ الْإِيمَانِ. وَقَوْلِهِ تَعَالَى: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ).

٤٧ ـ حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، أَخْبَرَنَا أَبُو حَيَّانَ التَّيْمِيُّ، عَنْ أَبِي زُرْعَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا

يَوْمًا لِلنَّاسِ، فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ فَقَالَ: مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَبِلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ. قَالَ: مَا الْإِسْلَامُ؟ قَالَ الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ. قَالَ: مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ. قَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنْ السَّائِلِ، وَسَأُخْبِرُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا: إِذَا وَلَدَتِ الْأَمَةُ رَبَّهَا، وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الْإِبِلِ الْبُهْمُ فِي الْبُنْيَانِ، فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللهُ. ثُمَّ تَلَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنَّ اللهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ) الْآيَةَ، ثُمَّ أَدْبَرَ، فَقَالَ: رُدُّوهُ فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا، فَقَالَ: هَذَا جِبْرِيلُ، جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ. قَالَ أَبُو عَبْد اللهِ: جَعَلَ ذَلِكَ كُلَّهُ مِنْ الْإِيمَانِ.

بابٌ.

٤٨ ـ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمْزَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ صَالِحٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ: أَنَّ عَبْدَ اللهِ بْنَ عَبَّاسٍ أَخْبَرَهُ قَالَ: أَخْبَرَنِي أَبُو سُفْيَانَ بْنُ حَرْبٍ: أَنَّ هِرَقْلَ قَالَ لَهُ: سَأَلْتُكَ هَلْ يَزِيدُونَ أَمْ يَنْقُصُونَ؟ فَزَعَمْتَ أَنَّهُمْ يَزِيدُونَ؟ وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حَتَّى يَتِمَّ. وَسَأَلْتُكَ هَلْ يَرْتَدُّ أَحَدٌ سَخْطَةً لِدِينِهِ بَعْدَ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِ؟ فَزَعَمْتَ أَنْ لَا، وَكَذَلِكَ الْإِيمَانُ حِينَ تُخَالِطُ بَشَاشَتُهُ الْقُلُوبَ لَا يَسْخَطُهُ أَحَدٌ.

بابُ فَضْلِ مَنِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ.

٤٩ ـ حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا زَكَرِيَّاءُ، عَنْ عَامِرٍ قَالَ: سَمِعْتُ النُّعْمَانَ بْنَ بَشِيرٍ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: الْحَلَالُ بَيِّنٌ، وَالْحَرَامُ

بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنِ اتَّقَى الْمُشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَاعِي يَرْعَى حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ، أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى، أَلَا إِنَّ حِمَى اللهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً: إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ.

بابُ أَدَاءُ الْخُمُسِ مِنْ الْإِيمَانِ.

٥٠ ـ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْجَعْدِ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ أَبِي جَمْرَةَ قَالَ: كُنْتُ أَقْعُدُ مَعَ ابْنِ عَبَّاسٍ، يُجْلِسُنِي عَلَى سَرِيرِهِ فَقَالَ: أَقِمْ عِنْدِي حَتَّى أَجْعَلَ لَكَ سَهْمًا مِنْ مَالِي، فَأَقَمْتُ مَعَهُ شَهْرَيْنِ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ وَفْدَ عَبْدِ الْقَيْسِ لَمَّا أَتَوُا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنِ الْقَوْمُ أَوْ مَنِ الْوَفْدُ؟ قَالُوا: رَبِيعَةُ. قَالَ: مَرْحَبًا بِالْقَوْمِ، أَوْ بِالْوَفْدِ، غَيْرَ خَزَايَا وَلَا نَدَامَى فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنَّا لَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَأْتِيكَ إِلَّا فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ، وَبَيْنَنَا وَبَيْنَكَ هَذَا الْحَيُّ مِنْ كُفَّارِ مُضَرَ، فَمُرْنَا بِأَمْرٍ فَصْلٍ، نُخْبِرْ بِهِ مَنْ وَرَاءَنَا، وَنَدْخُلْ بِهِ الْجَنَّةَ. وَسَأَلُوهُ عَنِ الْأَشْرِبَةِ: فَأَمَرَهُمْ بِأَرْبَعٍ، وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ، أَمَرَهُمْ: بِالْإِيمَانِ بِاللهِ وَحْدَهُ، قَالَ أَتَدْرُونَ مَا الْإِيمَانُ بِاللهِ وَحْدَهُ. قَالُوا: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: شَهَادَةُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللهِ، وَإِقَامُ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ، وَصِيَامُ رَمَضَانَ، وَأَنْ تُعْطُوا مِنَ الْمَغْنَمِ الْخُمُسَ. وَنَهَاهُمْ عَنْ أَرْبَعٍ: عَنْ الْحَنْتَمِ وَالدُّبَّاءِ وَالنَّقِيرِ وَالْمُزَفَّتِ، وَرُبَّمَا قَالَ: الْمُقَيَّرِ وَقَالَ: احْفَظُوهُنَّ وَأَخْبِرُوا بِهِنَّ مَنْ وَرَاءَكُمْ.

بابُ مَا جَاءَ أَنَّ الْأَعْمَالَ بِالنِّيَّةِ وَالْحِسْبَةِ، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى. فَدَخَلَ فِيهِ الْإِيمَانُ، وَالْوُضُوءُ، وَالصَّلَاةُ، وَالزَّكَاةُ، وَالْحَجُّ، وَالصَّوْمُ، وَالْأَحْكَامُ. وَقَالَ اللهُ

تَعَالَى: (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ): عَلَى نِيَّتِهِ نَفَقَةُ الرَّجُلِ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا صَدَقَةٌ. وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ.

٥١ ـ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بْنُ مَسْلَمَةَ قَالَ: أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ وَقَّاصٍ، عَنْ عُمَرَ :أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّةِ، وَلِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُولِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيبُهَا أَوِ امْرَأَةٍ يَتَزَوَّجُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ.

٥٢ ـ حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ مِنْهَالٍ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: أَخْبَرَنِي عَدِيُّ بْنُ ثَابِتٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللهِ بْنَ يَزِيدَ، عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا أَنْفَقَ الرَّجُلُ عَلَى أَهْلِهِ يَحْتَسِبُهَا فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ.

٥٣ ـ حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ: حَدَّثَنِي عَامِرُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ: أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللهِ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا، حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ.

بابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الدِّينُ النَّصِيحَةُ للهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَئِمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ. وَقَوْلِهِ تَعَالَى (إِذَا نَصَحُوا للهِ وَرَسُولِهِ).

٥٤ ـ حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: حَدَّثَنِي قَيْسُ بْنُ أَبِي حَازِمٍ، عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ قَالَ: بَايَعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى إِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ.

٥٥ ـ حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ زِيَادِ بْنِ عِلَاقَةَ قَالَ: سَمِعْتُ

جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ يَقُولُ يَوْمَ مَاتَ الْمُغِيرَةُ بْنُ شُعْبَةَ، قَامَ فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، وَقَالَ: عَلَيْكُمْ بِاتِّقَاءِ اللهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَالْوَقَارِ، وَالسَّكِينَةِ، حَتَّى يَأْتِيَكُمْ أَمِيرٌ فَإِنَّمَا يَأْتِيكُمْ الْآنَ. ثُمَّ قَالَ: اسْتَعْفُوا لِأَمِيرِكُمْ، فَإِنَّهُ كَانَ يُحِبُّ الْعَفْوَ. ثُمَّ قَالَ: أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْتُ: أُبَايِعُكَ عَلَى الْإِسْلَامِ، فَشَرَطَ عَلَيَّ: وَالنُّصْحِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ. فَبَايَعْتُهُ عَلَى هَذَا، وَرَبِّ هَذَا الْمَسْجِدِ إِنِّي لَنَاصِحٌ لَكُمْ. ثُمَّ اسْتَغْفَرَ وَنَزَلَ.